DICIONÁRIOS DE FILÓSOFOS

Φ

HEIDEGGER

Considerado um dos maiores filósofos, se não o maior, do século XX, Heidegger influenciou de maneira determinante pensadores como Foucault, Lacan e Derrida, entre muitos outros. Neste dicionário sua densa filosofia é examinada em cerca de 100 verbetes, que articulam, sobretudo do ponto de vista filológico e histórico-filosófico, conceitos e obras-chave do "pensador da Floresta Negra". Complementam o volume o ensaio "Heidegger e sua linguagem", além de dois utilíssimos índices remissivos.

DICIONÁRIOS DE FILÓSOFOS

Os volumes que compõem esta série apresentam a obra de cada filósofo de forma ao mesmo tempo erudita e acessível. Preparados por especialistas, cada volume aborda cerca de 100 a 150 conceitos organizados alfabeticamente, além de contextualizados e situados nas obras do pensador em questão.

A sair:

HOBBES, A.P. Martinich

Já publicados:

DESCARTES, John Cottingham
HEGEL, Michael Inwood
HEIDEGGER, Michael Inwood
KANT, Howard Caygill
LOCKE, John W. Yolton
ROUSSEAU, N.J.H. Dent
WITTGENSTEIN, H.-J. Glock

ISBN 85-7110-686-X
9 788571 106864

DICIONÁRIO HEIDEGGER

J·Z·E

J·Z·E Jorge Zahar Editor

DICIONÁRIOS DE FILÓSOFOS

Φ

DICIONÁRIO HEIDEGGER

MICHAEL INWOOD

JORGE ZAHAR EDITOR

MICHAEL INWOOD

DICIONÁRIO HEIDEGGER

Tradução:
LUÍSA BUARQUE DE HOLANDA

Revisão Técnica:
MÁRCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK
Doutora em filosofia, IFCS/UFRJ
Professora adjunta, Southern College, Estocolmo, Suécia

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Título original:
A Heidegger Dictionary

Tradução autorizada da primeira edição inglesa
publicada em 1999 por Blackwell Publishers,
de Oxford, Inglaterra

Copyright © 1999, Michael Inwood

Copyright © 2002 da edição em língua portuguesa:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2240-0226 / fax: (21) 2262-5123
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

I49d

Inwood, M.J., 1944-
Dicionário Heidegger / Michael Inwood; tradução, Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica, Márcia Sá Cavalcante Schuback. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

(Dicionários de filósofos)

Tradução de: A Heidegger dictionary
ISBN 85-7110-686-X

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Dicionários. 2. Filosofia alemã – Dicionários. I. Título. II. Série.

CDD 193
CDU 1(43)

02-1708

Sumário

Agradecimentos vi

Sistema de abreviações vii

Sobre o uso deste dicionário xv

Heidegger e sua linguagem xvi

Nota à edição brasileira xxv

VERBETES DO DICIONÁRIO A-Z 1

Leituras adicionais 209

Índice geral 213

Índice de termos e expressões estrangeiros 227

Agradecimentos

Gostaria de prestar algumas homenagens. William Inwood (1918-1993) convenceu-me a estudar grego antigo muito antes que eu pudesse perceber sua importância para a compreensão da filosofia alemã. Meus colegas do Trinity College concederam-me não só licença sabática para terminar o livro, como também muita ajuda e encorajamento. Ao dedicar este livro à minha esposa, Christiane Sourvinou-Inwood, expresso minha gratidão por seu constante apoio e aconselhamento.

Sistema de abreviações

Nas referências aos textos de Heidegger, uma barra separa a paginação da obra alemã da paginação da tradução inglesa. Em muitas traduções, especialmente de *Ser e tempo* e dos volumes da *Gesamtausgabe*, a paginação alemã é a consagrada. Nesse caso, forneci apenas a paginação alemã em minhas referências. Minhas traduções diferem freqüentemente das traduções inglesas publicadas. [Entre colchetes incluímos, sempre que possível, as traduções disponíveis em português (nota da edição brasileira)]

Os volumes da *Gesamtausgabe* de Heidegger – a "obra completa" que vem sendo publicada por Vittorio Klostermann em Frankfurt desde 1975 – são citados por mim com numerais romanos, como se segue:

I = Vol.1: *Frühe Schriften*, org. F.-W. von Herrmann (1978), contendo escritos de 1912-16

XV = Vol.15: *Seminare*, org. C. Ochwadt (1986), contendo seminários de 1951-73 / parcialmente traduzidos em ing. em M. Heidegger e E. Fink, *Heraclitus Seminar*, tr. Ch. Seibert (Evanston: Northwestern University Press, 1993)

XVII = Vol.17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, org. F.-W. von Herrmann (1994), aulas de 1923-4

XIX = *Platon: Sophistes*, org. I. Schüssler (1992), aulas de 1924-25 / *Plato's 'Sophist'*, trad. ing. R. Rojcewicz e A. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1997)

XX = Vol.20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, org. P. Jaeger (1979: 2ªed. 1988), aulas de 1925 / *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trad. ing. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985)

XXI = Vol.21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, org. W. Biemel (1976), aulas de 1925-26 / *Logic: The Question of Truth*, trad. ing. T. Sheehan e R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press, a sair)

XXII = Vol.22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, org. F.-K. Blust (1993), aulas de 1926

XXIV = Vol.24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, org. F.-K. von Herrmann (1975: 2ªed. 1989), aulas de 1927 / *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. A. Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982)

XXV = Vol.25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, org. I. Görland (1977: 2ªed. 1987), aulas de 1927-28 / *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"*, trad. P. Emad e K. Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1997)

XXVI = Vol.26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, org. K. Held (1978: 2ªed. 1990), aulas de 1928 / *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. ing. M. Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984)

XXVII = Vol.27: *Einleitung in die Philosophie*, org. O. Saame e I. Saame-Speidel (1996), aulas de 1928-29

XXVIII = Vol.28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, org. C. Strube (1997), aulas de 1929

XXIX = Vol.29/30: *Die Grundbdgriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, org. F.-W. von Herrmann (1983), aulas de 1929-30 / *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, trad. W. Mcneill e N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1994)

XXXI = Vol.31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, org. H. Tietjen (182), aulas de 1930

XXXII = Vol.32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, org. I. Görland (1980), aulas de 1930-31 / *Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, trad. P. Emad e K. Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1988)

XXXIII = Vol.33: *Aristoteles: Metaphysik Θ 1-3: Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, org. H. Hüni (1981), aulas de 1931 / *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, trad. W. Brogan e P. Warnek (Bloomington: Indiana University Press, 1996)

XXXIV = Vol.34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, org. H. Mörchen (1988), aulas de 1931-32

XXXIX = Vol.39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, org. S. Ziegler (1980: 2ªed. 1989), aulas de 1934-35

XLV = Vol.45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, org. F.-W. von Herrmann (1984: 2ªed. 1992), aulas de 1937-38 / *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, trad. R. Rojcewicz e A. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1994)

XLIX = Vol.49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, org. G. Seubold (1991), aulas de 1941

LI = Vol.51: *Grundbegriffe*, org. P. Jaeger (1981: 2ªed. 1991), aulas de 1941 / *Basic Concepts*, trad. G.E. Aylesworth (Bloomington: Indiana University Press, 1993)

LIV = Vol.54: *Parmenides*, org. M.S. Frings (1982), aulas de 1942-43 / *Parmenides*, trad. R. Rojcewicz e A. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1992)

LV = Vol.55: *Heraklit. Der Anfang der abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, org. M.S. Frings (1979), aulas de 1943-44. [*Heráclito*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001)]

LVI = Vol.56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, org. B. Heimbüchel (1987), aulas de 1919

LVIII = Vol.58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, org. H.-H. Gander (1992), aulas de 1919-20

LIX = Vol.59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, org. C. Strube (1993), aulas de 1920

LX = Vol.60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, org. M. Jung, T. Regehly e C. Strube (1995), aulas de 1918-19, 1920-21, 1921

LXI = Vol.61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, org. W. e K. Bröcker (1985), aulas de 1921-22

LXIII = Vol.63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, org. K. Bröcker (1988), aulas de 1923 / *Ontology (Hermeneutics of Facticity)*, trad. J. van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1995)

LXV = Vol.65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, org. F.-W. von Herrmann (1989), manuscritos de 1936-38

Outras obras e traduções de Heidegger:

ACL = *Unterwegs zur Sprache* (9ªed. Pfullingen: Neske, 1990) / *On the Way to Language*, trad. P.D. Hertz (Nova York: Harper & Row, 1982) [*A caminho da linguagem*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis: Vozes, a sair)]

Anax = "Der Spruch des Anaximander", in H, 296-343 / "The Anaximander Fragment", in M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, trad. D.F. Krell e F.A. Capuzzi (Nova York: Harper & Row, 1984), 13-58 (Uma aula de 1946)

C = "Das Ding", in EC, 157-79 / "The Thing", in plt, 165-86 (uma aula de 1950). ["A coisa", in EC, trad. Emmanuel Carneiro Leão (Petrópolis: Vozes, 2002)]

CH = "Brief über den Humanismus", in W, 311-60 / "Letter on Humanism", trad. F.A. Capuzzi, in Krell, 217-65 (Publicado originalmente em 1947) [*Carta sobre o humanismo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995)]

CT = *Der Begriff der Zeit/The Concept of Time*, trad. W. Mcneill (Blackwell, Oxford, 1992). (Uma edição bilíngüe de uma aula de 1924) ["O conceito de tempo", trad. Marco Aurélio Werle, *Cadernos de Tradução* (São Paulo: USP, 1997)]

DK = "Die Kehre", in *Die Tehnik und die Kehre* (8ªed. Pfullingen: Neske, 1991), 37-47 / "The Turning", in qct, 36-49 (Uma aula de 1950, originalmente publicada em 1962)

DS = *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in I, *Frühe Schriften*, 189-412 (*Duns Scotus's Doctrines of Categories and Meaning*: dissertação de mestrado de 1915)

EB = M. Heidegger, *Existence and Being* (Londres: Vision Press, 1949) (Quatro ensaios de Heidegger com extensos comentários de W. Brock)

EC = *Vorträge und Aufsätze* (6ªed. Pfullingen: Neske, 1990) (Uma coletânea de "conferências e ensaios", publicada originalmente em 1954) [*Ensaios e conferências*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Gilvan Fogel, Emmanuel Carneiro Leão (Petrópolis: Vozes, 2002)]

ECP = "Vom Wesen und Begriff der *Phusis*. Aristoteles, Physik, B, 1", in W, 237-99. ("On the Essence and Concept of *Phusis*: Aristotle, Physics, B, 1": escrito em 1939, publicado originalmente em 1958).

EHD = *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt: Klostermann, 1981) (*Elucidations of Hölderlin's Poetry*: uma coletânea de ensaios, baseada nas aulas de 1936 em diante.)

ep = *The End of Philosophy*, trad. J. Stambaugh (Harper & Row: Nova York, 1973), contendo NII, 399-490, e SM a partir de EC, 71-99.

EPAD = "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), 61-80 / "The End of Philosophy and the Task of Thinking", in Krell, 431-49.

ER = *Vom Wesen des Grudes/The Essence of Reasons*, trad. T. Malick (Evanston: Northwestern University Press, 1969) (Edição bilíngüe de um ensaio publicado originalmente em 1929)

EV = "Vom Wesen der Wahrheit", in W, 175-99 / "On the Essence of Truth", in Krell, 115-38 (Publicado originalmente em 1943, com base em uma aula de 1930) [*Sobre a essência da verdade* (Lisboa: Ed. 70, 1988)]

EWM = "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", in H, 361-77 / "The Way Back into the Ground of Metaphysics, in W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (2ªed. New American Library: Nova York, 1975), 265-79 (A "introdução a OQM", originalmente publicada em 1949)

FD = *Die Frage nach dem Ding* (3ªed. Tübingen: Niemeyer, 1987) / *What is a Thing?*, trad. W.B. Barton e V. Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, 1967) (Publicado originalmente em 1962, com base em aulas de 1935-36)

G = *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1992) / *Discourse on Thinking*, trad. J.M. Anderson e E.H. Freund (Nova York: Harper & Row, 1966) (G foi publicado originalmente em 1959, com base em uma aula de 1955 e um diálogo escrito em 1944-45)

H = *Holzwege* (5ªed. Frankfurt: Klostermann, 1972) (Uma coletânea de "caminhos do bosque", caminhos para pegar lenha em uma floresta, portanto caminhos que não levam a lugar nenhum ou "caminhos silvestres", publicada originalmente em 1950)

HB = M. Heidegger e E. Blochmann, *Briefwechsel: 1918-1969*, org. J.W. Storck (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990) (correspondência de Heidegger com Elisabeth Blochmann)

HBE = "Hegels Begriff der Erfahrung", in H, 105-92 / *Hegel's Concept of Experience*, trad. J. Glenn Gray (Nova York: Harper & Row, 1970) (Baseado em aulas de 1942-43)

HEP = "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", in EHD, 33-48 / "Hölderlin and the Essence of Poetry", trad. D. Scott, in EB, 293-315 (Uma aula de 1936)

HJ = M. Heidegger e K. Jaspers, Briefwechsel: *1920-1963*, org. W. Biemel e H. Saner (Frankfurt: Klostermann, 1990) (correspondência de Heidegger com Jaspers)

ID = *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957) / *Identity and Difference*, trad. J. Stambaugh (Nova York: Harper & Row, 1969) (Baseado nos seminários de 1956-57)

IM = *Einführung in die Metaphysik* (5ªed. Tübingen: Niemeyer, 1987) / *An Introduction to Metaphysics*, trad. R. Manheim (Nova York: Doubleday, 1961) (Publicado originalmente em 1953 com base em conferências de 1935) [*Introdução à metafísica*, trad. Emmanuel Carneiro Leão (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987]

K = *Kant und das Problem der Metaphysik* (5ªed. Frankfurt: Klostermann, 1991) / *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990) (Publicado originalmente em 1929. As última edições contêm outros ensaios, incluindo o debate com Cassirer)

Krell = M. Heidegger, *Basic Writings*, org. D.F. Krell (2ªed. Londres: Routledge, 1993)

KTS = "Kants These über das Sein", in W, 439-73 ("Kant's Thesis about Being": publicado originalmente em 1962 com base numa aula de 1961)

NI, NII = *Nietzsche*, vols.I e II (Pfullingen: Neske, 1961) / trad. ing. em ni-niv, e ep

ni = *Nietzsche*, vol.I: *The Will to Power as Art*, trad. D.F. Krell (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981)

nii = *Nietzsche*, vol.II: *The Eternal Recurrence of the Same*, trad. D.F. Krell (São Francisco: Harper& Row, 1984)

niii = *Nietzsche*, vol.III: *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, trad. J. Stambaugh, D.F. Krell, F.A. Capuzzi (São Francisco: Harper & row, 1987)

niv = *Nietzsche*, vol.IV: *Nihilism*, trad. F.A. Capuzzi (São Francisco: Harper & Row, 1982)

NWM = "Nachwort zu: 'Wast ist Metaphysik?'", in W, 310 / "Postscript to 'What is Metaphysics?'", trad. R.F.C. Hull e A. Crick, in EB, 380-92 (Publicada originalmente em 1943)

OQM = "Was ist Metaphysik?, in W, 103-21 / "What is Metaphysics?", in Krell, 93-110 (aula inaugural de Heidegger em Freiburg, 1929) ["O que é metafísica?", in Os Pensadores, trad. Ernildo Stein (Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1975)]

P = "Platons Lehre von der Wahrheit", in W, 201-36 / "Plato's Doctrine of Truth", trad. J. Barlow, in *Philosophy in the Twentieth Century*, vol.3, org. W. Barrett e H.D. Aiken (Nova York: Random House, 1962), 251-70 (Publicado originalmente em 1942, com base em aulas de 1931-32)

PIA = "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", org. H.-U. Lessing, in *Dilthey-Jahrbuch fur Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol.6 (1989), 237-69 / "Phenomenologi-

cal Interpretions with Respect to Aristotle (Indication of Hermeneutical Situation)", trad. M. Baur, in *Man and World 25* (1992), 355-93

pIt = M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trad. A. Hofstadter (Nova York: Harper & Row, 1975) (Traduções de ensaios de várias obras de Heidegger, sobretudo de Unterwegs zur Sprache")

PR = *Der Satz vom Grund* (6ªed. Pfullingen: Neske, 1986) / *The Principle of Reason*, trad. R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991) (Publicado originalmente em 1957 com base em aulas de 1955-56)

PT = "Phänomenologie und Thelogie", in W, 47-78 / "Phenomenology and Thelogy", in *The Piety of Thinking*, trad. J.G. Hart e J.C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 5-31 (Uma aula de 1927, seguida por uma carta de 1964, ambas publicadas em 1969)

qct = M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. W. Lovitt (Nova York: Harper & Row, 1977)

QT = "Die Frage nach der Technik", in CE, 9-40 / "The Question Concerning Technology", in qct, 3-35 (Uma aula de 1953, originalmente publicada em 1954) ["A questão da técnica", trad. Emmanuel Carneiro Leão (Petrópolis: Vozes, 2002]

S = *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen: Niemeyer, 1971) / *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, trad. J. Stambaugh (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985) (Originalmente publicado em 1971, com base em aulas de 1936 e seminários de 1941-43)

SM = "Überwindung der Metaphysic", in EC, 67-95 / "Overcoming Metaphysics", ep, 84-110 (Publicado originalmente em 1951 com base em notas de 1936-46) ["A superação da metafísica", trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, in EC (Petrópolis: Vozes, 2002]

ST = *Sein und Zeit* (15ªed. Tübingen: Niemeyer, 1979) / *Being and Time*, trad. J. Macquarrie e E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Foi publicada uma nova trad. de Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), porém tarde demais para que fosse utilizada por mim. (Publicada originalmente em 1927.) [*Ser e tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis: Vozes, 2 vols., 2001)

UK = "Der Ursprung des Kunstwerkes", in H, 7-68 / "The Origin of the Work of Art", trad. A. Hofstadter, in Krell, 143-212 (Publicado originalmente em H em 1950, com base em aulas de 1935 e 1936)

W = *Wegmarken* (2ªed. Frankfurt: Klostermann, 1978) (Uma coletânea de "marcos de caminho", conferências e ensaios de 1919 a 1961. Originalmente publicada em 1967, mas ampliada na segunda edição.) Atualmente está traduzida em inglês como *Pathmarks*, org. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), edição publicada tarde demais para que eu a utilizasse)

WHD = "Was heisst Denken?" (4ªed. Tübingen: Niemeyer, 1984) / What is Called Thinking?, trad. F.D. Wieck e J. Glenn Gray (Nova York: Harper & Row, 1972) (Publicado originalmente em 1954, com base em aulas de 1951-52 e 1952)

ZF = *Zur Seinsfrage/The Question of Being*, trad. W. Kluback e J.T. Wilde (Londres: Vision 1959) (Uma edição bilíngüe de um ensaio para o sexagésimo aniversário de Jünger, originalmente publicada em 1955)

ZW = "Die Zeit des Weltbildes", in H, 69-104 / "The Age of World Picture", in qct, 115-54 (Uma aula de 1938).

Obras de outros autores

A = I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point or View*, trad. M.J. Gregor (Haia: Nijhoff, 1974) (Publicado originalmente em 1798)

Boswell = J. Boswell, *A Journal of a Tour to Hebrides with Samuel Johnson, LL.D* (Londres: Dent, 1928)

CK = E. Cassirer, "Kant and the Problem of Metaphhysics: Remarks on Martin Heidegger's Intepretation of Kant", in *Kant: Disputed Questions*, org. M.S. Gram (Chicago: Quadrangle Books, 1967), 131-57 (Resenha de Cassirer sobre K, originalmente publicada em 1929)

CMH = W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, org. M. Riedel (Frankfurt: Suhrkamp, 1981) (Uma coletânea de textos, de 1906-10, sobre a "construção do mundo histórico nas ciências sociais") ["A construção do mundo histórico"]

CRP = I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. N. Kemp Smith (Londres: Macmillan, 1968) (1ªed. 1781, 2ªed. 1787) [*Crítica da razão pura*]

DGS = R.B. Farrell, *Dictionary of German Synonyms* (3ªed. Cambridge: Cambridge University Press. 1977)

DO = O. Spengler, *The Decline of the West*, I: *Form and Actuality*, trad. C.F. Atkinson (Nova York: Knopf, 1926) (Uma primeira versão de *O declínio do Ocidente* foi publicada em 1918; o primeiro volume de uma versão ampliada, traduzido em inglês, foi publicado em 1923) [*O declínio do Ocidente*]

FCR = E. Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, org. Q. Lauer (Nova York: Harper & Row, 1965), 71-147 (Publicado originalmente em 1910) ["A filosofia como ciência rigorosa"]

Feick = H. Feick e S. Ziegler, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"* (4ªed. Tübingen: Niemeyer, 1991)

Friedländer = P. Friedländer, *Plato: An Introduction*, trad. H. Meyerhoff (Nova York/Londres: Bollingen/Pantheon, 1958)

Ideas = E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomelogical Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trad. F. Kersten (Haia: Nijhoff, 1982) (Publicado originalmente em 1913)

IL = E. Husserl, *Logical Investigations*, trad. J.N. Findlay (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973) (Publicado originalmente em 1900-1) [*Investigações lógicas*]

Jünger (1932) = E. Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Hamburgo: hanseatische Verlaganstalt, 1932)

Jünger (1950) = E. Jünger, *Über die Linie* (Frankfurt: Klostermann, 1950) ["Sobre a linha", trad. Marco Aurélio Werle, *Cadernos de Tradução*, 3 (São Paulo: USP, 1998)]

Kahn = C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (2ªed. Indianapolis: Hackett, 1994)

Mannheim = K. Mannheim, *Essays in Sociology of Knowledge* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952)

MC = E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trad. D. Cairns (Haia: Nijhoff, 1973) (Escrito em 1929) [*Meditações cartesianas*]

Namier = L. Namier, *Conflicts: Studies in Contemporary History* (Londres: Macmillan, 1942)

OP = I. Kant, "What is Orientation in Thinking?", trad. L.W. Beck, in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1949) (Publicado originalmente em 1786) ["A orientação no pensamento"]

PES = F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. L.I. McAlister (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973) (Publicado originalmente em 1874)

PW = K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Munique/Zurique, Piper, 1985) (Publicado originalmente em 1919)

RN = A. Smith, *The Wealth of the Nations*, vol.I (Londres: Dent, 1910) [*A riqueza das nações*]

Rose = W. Rose, "Rilke and the Conception of Death", in *Rainer Maria Rilke: Aspects of his Mind and Poetry*, org. W. Rose e G.C. Houston (Londres: Sidgwick & Jackson, 1938), 43-84.

Safranski = R. Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)

Scheler (1976) = M. Scheler, *Gesammelte Werke*, vol.9: *Späte Schriften*, org. M. Frings (Berna/Munique: Francke, 1976)

Seebohm = F. Seebohm, *The Oxford Reformers* (Londres: Dent, 1914)

Simmel = G. Simmel, *Essays on Religion* (New Haven: Yale University Press, 1997)

Trevelyan = H. Trevelyan, *Goethe and the Greeks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

TW = W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in *Gesammelte Schriften*, VIII (Leipzig: Teubner, 1931), 75-118

Sobre o uso deste dicionário

Cada verbete deste dicionário discute, em geral, mais de uma palavra alemã, (e freqüentemente em grego e em latim). Certas palavras estão agrupadas porque enquadram-se em um único e amplo tópico (ex. ESPAÇO E ESPACIALIDADE). Em outros casos, duas ou mais palavras que parecem similares estão agrupadas por serem usadas por Heidegger de modos diferentes e porque devem ser distinguidas (ex. ENVIO E DESTINO). Com freqüência, tive dificuldade em restringir a discussão de um tópico a um único verbete, o que não deve surpreender quando se considera a opinião de Heidegger de que toda questão filosófica leva a todas as outras questões filosóficas. Fiz, no entanto, referência a outros verbetes, colocando em versaletes uma palavra que aparece no título de outros verbetes relevantes. A ocorrência de "SER-SIMPLESMENTE-DADO" significa: consulte o verbete cujo título contém a expressão "ser-simplesmente dado". As principais discussões de palavras e conceitos complexos também estão indicadas no Índice Geral.

Similarmente, o índice de termos em línguas estrangeiras indica as principais discussões de palavras estrangeiras. De um modo geral, pus em itálico as palavras estrangeiras, tanto ao discuti-las quanto ao mencioná-las. Entretanto, nas citações de Heidegger, não pus em itálico nem as palavras alemãs, nem as outras palavras estrangeiras, a não ser que ele as tenha posto em itálico em seu próprio texto. De modo geral, usei itálico nas palavras *gregas* nas citações de Heidegger, transliterando-as para o alfabeto latino. Um outro aspecto das minhas citações de Heidegger é que as omissões estão indicadas por reticências entre colchetes. Isto serve para evitar confusões com o uso que Heidegger faz das reticências. Substantivos ou verbos com uma preposição, ou simplesmente uma preposição, seguem-se geralmente de reticências indicando a falta de um objeto: ex. "O fenômeno do em direção a..., para..., por... [des zu.... auf..., bei...] revela a temporalidade como o *ekstatikon* [...]" (ST, 329). Nesta sentença, o primeiro conjunto de três reticências é do próprio Heidegger; o segundo conjunto de três reticências, em "[des zu ..., auf..., bei...]", pertence ao texto alemão que contém o primeiro conjunto; as últimas reticências, "[...]", são minhas, e indicam que omiti o final da sentença de Heidegger em minha tradução. (Os parênteses, pelo contrário, são do próprio Heidegger sempre que ocorrem dentro de uma citação.)

Heidegger e sua linguagem

"Um filósofo, por exemplo, um reordenador de fatos e idéias, que foi contemplado com este espírito, pode fascinar aqueles que o escutam até mesmo quando não compreendem uma única palavra de sua preleção. Fascinados, eles se apegarão a seus lábios."[1] Ernst Jünger pensava em seu amigo Heidegger; desconcertante, porém fascinante. Por que Heidegger é tão desconcertante? A dificuldade deste tema é sem dúvida parte da resposta. Mas não é toda a resposta. Heidegger estava constantemente "a caminho". Nunca, ao fim de uma preleção, livro ou ensaio de Heidegger, pensamos finalmente conhecer a sua opinião. Suas respostas às questões invariavelmente levantam questões ainda mais profundas, questões que propulsionam seu pensamento. As questões apontam para além dos confins de uma obra em particular. Suas obras freqüentemente terminam com uma questão, ou com uma citação, por exemplo, de Hölderlin, cuja obscuridade torna-se praticamente uma questão. Isto ajuda a explicar o fascínio por Heidegger, assim como sua dificuldade. Sentimos que ele não nos apresenta verdades elaboradas anteriormente, nem nos guia por terrenos já explorados. Ele está elaborando os problemas à medida que caminha; o terreno é tão novo e não-familiar para ele quanto é para nós. Ele precisa muitas vezes refazer seus passos e percorrer o mesmo solo de um modo diferente. Ele não conhece a nossa destinação mais do que nós a conhecemos; ele está a caminho — mas para onde?

É mais fácil lidar com as questões se pudermos analisá-las gradativamente, perguntando por *algo* sem perguntar por *tudo*. Isto é correto para as ciências, acredita Heidegger, mas não serve para filosofia. A filosofia não é uma disciplina compartimental: ela não lida com uma esfera particular de entes, e não pode ser dividida em compartimentos.[2] Toda questão filosófica leva a todas as outras questões filosóficas. Até mesmo a questão filosófica aparentemente mais trivial levanta questões sempre mais fundamentais, levando-nos a águas cada vez mais profundas. Isto também ajuda a explicar tanto o fascínio por Heidegger quanto a sua dificuldade.

1. Novas palavras

Acima de tudo, palavras são importantes para Heidegger. Palavras importam tanto quanto significados. Nenhum dos sentidos de uma palavra importante é alguma vez

definitivamente excluído do uso que Heidegger faz dela, e nenhuma outra palavra, seja na própria língua ou em outra, é alguma vez um sinônimo exato. Palavras importam por várias razões. Ele está convencido de estar lidando com questões que foram ignoradas desde a Antigüidade. A linguagem viciada da filosofia tradicional — "consciência", "ego", "coisa", e assim por diante — é inadequada para este novo território. Se quisermos considerar o ser *enquanto* ser e não meramente como um ente, então precisamos utilizar um vocabulário diferente e por vezes até mesmo uma sintaxe diferente.[3] Se quisermos explorar o "Dasein" em sua "cotidianidade mediana" — uma outra área ignorada pelos filósofos, de são Tomás a Husserl —, temos de evitar o discurso de "coisas pensantes" e "coisas extensas" que encontramos em Descartes. Entretanto, para onde devemos nos direcionar? Voltarmo-nos para a linguagem cotidiana, o vocabulário pé-no-chão usado por Sócrates nos diálogos iniciais de Platão, e em alguns dos tardios, poderia ser uma solução. Heidegger faz isto de certo modo: ST está perpassado por um discurso cotidiano sobre martelos, madeira, ferramentas etc. Mas a obra não se resume a isto. Os típicos habitantes do mercado não falam em termos gerais e conceituais sobre o mercado, como o filósofo tenta fazer. Os amplos aspectos do mundo cotidiano, e muitos dos seus detalhes, são inconspícuos para nós. Por isso, não desenvolvemos um vocabulário adequado para descrevê-lo. Se somos exortados a fazê-lo, tendemos a recorrer mais uma vez à linguagem da filosofia tradicional. Heidegger precisa, portanto, desenvolver um vocabulário próprio, que evite as simplificações da filosofia tradicional e retenha as suas conexões com a linguagem cotidiana, e ainda assim, ao contrário desta, nos possibilite falar em termos gerais e conceituais sobre o mundo cotidiano e eventualmente, deve-se esperar, sobre o próprio ser.

Diversos exemplos das inovações lingüísticas de Heidegger serão discutidos neste livro. Mas devemos considerar alguns exemplos aqui. A palavra "cuidado (cura)", que corresponde aproximadamente, se não exatamente, ao alemão *Sorge*, possui uma variedade de sentidos. Podemos observá-lo a partir dos adjetivos que ela forma e das palavras com as quais contrasta: "ansioso" e "despreocupado"; "cuidadoso" e "descuidado"; "atencioso" e "negligente". Estas oposições não são o mesmo: uma pessoa pode ser, por exemplo, ansiosa e despreocupada simultaneamente. Na linguagem ordinária, nem todos são ansiosos, cuidadosos e atenciosos o tempo inteiro. Alguns de nós são despreocupados, descuidados ou negligentes. Heidegger faz duas inovações. Em primeiro lugar, utiliza "cuidado" em um sentido amplo que subjaz à sua ramificação entre o ansioso, o cuidadoso e o atencioso. Em segundo lugar, neste sentido de "Sorge", insiste ele, todos cuidam; ninguém é inteiramente despreocupado, descuidado ou negligente. Precisamente porque todos somos cuidadosos, neste sentido fundamental, é que podemos ser certas vezes despreocupados, descuidados ou negligentes nos sentidos ordinários ou, como diz Heidegger, nos sentidos "ônticos" dessas palavras. No sentido "ontológico" de "cuidado" (Sorge), todos cuidam. Todos os seres humanos, mais uma vez, estão "à frente de si mesmos, antecipados" (*sich vorweg*), aproximadamente "ocupados com algo" ou atentando para o que fazer. E quanto aos que estão completamente envolvidos pelo desespero? Até mesmo estes, insiste Heidegger, estão "à frente de si mesmos": "O desespero não aparta o Dasein de suas possibilidades; é apenas um modo particular de *ser para* estas possibilidades"

(ST, 236). Heidegger usa este esquema muito freqüentemente. Ele retorna a Aristóteles. Nós geralmente usamos "capaz de ver" em contraste com "cego": a maioria de nós é capaz de ver, alguns de nós são cegos. Mas há um sentido de "ser capaz de ver", afirma Aristóteles, que diz respeito a todos os seres humanos. E esta é a razão pela qual aguns deles podem ser cegos, sofrer da "privação" da visão. Toupeiras e pedras, embora não possam ver, não são "cegas" neste sentido, pois não são capazes de ver no sentido apropriado.[4] Também de Aristóteles vem o hábito heideggeriano de formar substantivos a partir de outras partes do discurso. Aristóteles fala de *to hou heneka*, "o [to] em função do [heneka] qual [hou]; ou propósito". Heidegger fala de "o em função do qual", "o em função de", "o a fim de" etc. Este mecanismo não nos é inteiramente estranho. Algumas expressões nos fazem lembrar dos "comos" e dos "porquês" — que possuem origem similar e foram congeladas em frases de nossas línguas habituais.

A palavra "cego", diz Aristóteles, não pode aplicar-se a homens, toupeiras e pedras de um modo precisamente igual. Esta é mais uma razão para a preocupação de Heidegger com a linguagem e um outro motivo para a sua inovação. Nós, quer sejamos filósofos ou não, tendemos a ignorar as diferenças entre coisas de diferentes tipos, aplicando-lhes as mesmas palavras. Dizemos, para dar um exemplo simples, que humanos "comem" e que animais "comem". O alemão distingue aquilo que assimilamos, aplicando *essen* a humanos e *fressen* a animais (cf. XXIX, 308). Porém, nem mesmo o alemão é sempre tão discriminante. Dizemos, por exemplo, que humanos, animais e até substâncias químicas "comportam-se" ou *sich verhalten* de certos modos. Mas isto, afirma Heeidegger, é um engano. Humanos, animais e substâncias possuem modos tão distintos de ser que não se pode dizer que eles "comportam-se" no mesmo sentido. Então, para esclarecer os problemas, deveríamos encontrar uma palavra diversa para cada caso, e dizer que, enquanto humanos, os homens *sich verhalten*, animais *sich benehmen* (cf. MOVIMENTO). Animais raramente aparecem em ST. Mas o mesmo princípio de diferenciação está ali em jogo. Entes ou entidades são de três tipos principais: Dasein ou o ser humano; instrumento ou o "MANUAL"; e meras coisas ou "SERES-SIMPLESMENTE-DADOS". Filósofos tenderam a assimilar todas as entidades — e até mesmo não-entidades, tais como tempo e espaço — ao ser-simplesmente-dado, supondo que categorias e vocabulário apropriados para pedras e árvores possam aplicar-se a seres humanos e a seus instrumentos. Mas Heidegger acredita que devemos encontrar, e se necessário forjar, um vocabulário que faça distinção entre eles. O ser-simplesmente-dado e o manual, por exemplo, são "dentro-do-mundo", não "no mundo", como os humanos. Em geral, Heidegger luta contra a ontologia da substância apropriada ao ser-simplesmente-dado, em favor do movimento e das relações. Não devemos pensar no Dasein como uma coisa ou substância que possui a propriedade de "alongar-se" para o passado e o futuro, e a propriedade de ser-no-mundo, ou que investiga tempos e lugares remotos. O alongar-se é a relação com o mundo são primários, o substrato biológico um acompanhamento secundário.

Os problemas tornam-se ainda mais complexos quando falamos não apenas sobre diferentes tipos de entidades, mas sobre não-entidades tais como espaço, tempo, o mundo e o próprio ser. Heidegger acredita que a estes não podemos aplicar nem mesmo a palavra "é", a não ser envolvendo-a com aspas. Podemos dizer "O ser 'é'

misterioso", mas não "O ser é misterioso", pois nesta última sentença estaria implícito que o ser é *um* ente ou entidade. Dessa forma, ele procura um verbo que possibilite evitar o "é". O tempo "temporaliza" ou "improvisa" — aqui ele usa *(sich) zeitigen*, um derivado de *Zeit*, "tempo", que passou a significar "realizar, produzir". O ser, afirma ele, "essencializa", recuperando o extinto verbo *wesen*, "ser etc." O mundo "gira" ou "flui" — de *walten*, que é mais precisamente, ainda que menos eufonicamente, traduzido por "prevalecer". Mas aqui também ele forja um verbo e diz que o mundo "mundaniza". Sua mais conhecida afirmação deste gênero é: "O próprio Nada nadifica".

Heidegger, como podemos observar, forja palavras. O alemão se presta a isso ainda mais prontamente do que o inglês. Heidegger geralmente não passa por cima do uso comum. Como ele diz, no uso ordinário "a filosofia está invariavelmente contida, se tivermos ouvidos para ela; filosofia ainda latente, por assim dizer. Como poderia ser de outra forma, se o filosofar pertence à essência de Dasein [...]" (XXVII, 309s). Com freqüência, ele recupera um antigo significado de uma palavra existente. *Lichtung* vem de *Licht*, "luz", mas atualmente perdeu contato com essa raiz, significando "clareira" em uma floresta. Heidegger recupera sua conexão com *Licht* e a interpreta como "iluminação". Certas vezes, ele recupera um sentido mais antigo, ou ao menos um sentido *possível*, analisando uma palavra composta por seus componentes. *Existenz* passou a significar "ser-simplesmente-dado", mas já significou "avançar, dar um passo à frente", e enfatizamos isto escrevendo *Ex-sistenz*. Ele às vezes chama o sentido original da palavra de *Wortbegriff* ou "palavra-conceito" (S, 129/107). Mais uma vez, *Ferne* significa "distância", e *Entfernung* é "distância, remoção". *Ent-* aqui intensifica o sentido de distância. Mas *ent-* é, em outros casos, privativo: *decken*, "cobrir", torna-se *entdecken*, "descobrir". Portanto, *Entfernung* poderia significar: "remover a distância". Heidegger introduz a palavra neste sentido escrevendo *Ent-fernung* (ST, 105s). Qual é o sentido disto? O próprio Heidegger nos adverte "contra presumir muitas coisas a partir da análise de uma palavra e de um significado, ao invés de lidar com o *problema* em questão. Os ardis da etimologia levam a inúmeras investigações infrutíferas, até mesmo a erros fatais" (XXXIV, 11s). Tais hifens podem ter um sentido — se, por exemplo, eu pretendo distinguir "unionized" como "não-ionizado" ("un-ionized") de "unionized" como "organizado por um sindicato" ("union-ized"). Mas pouco se ganha analisando, por exemplo, "desapontar" como "des-apontar". Nesse caso, entretanto, Heidegger tem direito a seus hifens. Se algo está demasiadamente próximo, então não podemos lidar com ele; ele está de certo modo muito distante. Por isso, remover algo para uma distância apropriada, *Entfernung*, é também trazê-lo para perto o suficiente para manuseá-lo, *Ent-fernung*.

Os hifens de Heidegger não possuem invariavelmente a finalidade de analisar uma palavra por meio de seus componentes. Eles freqüentemente unem palavras distintas para formar um pensamento único. Ele fala de *In-der-Welt-sein*, "ser-no-mundo". "Ser-em", *In-Sein*, é um tipo específico de ser, distinto, digamos, de *Mitsein*, "ser-com" (ST, 53ss). O *in* tem um sentido específico: neste sentido de *in*, uma pessoa só pode estar no mundo, e apenas um ser humano pode estar nele. Não pode haver um mundo a não ser que alguém esteja nele. Portanto, os componentes de *In-der-Welt-sein* não são separáveis; eles formam um pensamento único, inseparável.

2. *Palavras antigas*

Até agora, vimos que Heidegger forja novas palavras e recupera palavras e significados antigos, à medida que são exigidos por seus objetivos atuais. Não há necessariamente um mérito especial na Antigüidade enquanto tal, nem alguma razão especial para pensar que, como regra geral, uma palavra ou significado antigo esclarecerá certas questões substanciais melhor do que uma palavra nova. Devemos fazer bom uso de uma palavra adequada, independentemente da época de sua proveniência. Heidegger desenvolve uma tendência, não obstante, de crer que antigüidade implica em mérito. Isto já se faz visível no período de ST. Filósofos antigos, especialmente Platão e Aristóteles, são melhores e mais vigorosos do que seus seguidores medievais e (com a surpreendente exceção de Kant) do que filósofos modernos. Todo filósofo propriamente dito é de certo modo um iniciante, porém todo filósofo — ao menos desde o começo grego — trabalha dentro de uma tradição. O filósofo não forja um novo vocabulário desde o princípio, mas herda palavras e conceitos de seus predecessores: "natureza", "verdade", "consciência" etc. O filósofo herda a palavra ou conceito, mas geralmente não passa pela "experiência" daquele que os originou, a experiência na qual a palavra se enraíza. Não apenas isto: a própria palavra torna-se desgastada à medida que passa de mão em mão. O que ganhou vida como a "idéia" platônica degenerou para nossa *Vorstellung*, REPRESENTAÇÃO, moderna. O que começou como a *physis* grega terminou como "natureza". Isto acontece também com a fala cotidiana. As pessoas falam com experiência de primeira-mão daquilo que está à sua frente. Elas então contam a alguém que não estava lá com elas, e a fala passa adiante como "falatório". Isto não implica necessariamente que palavras antigas sejam melhores, já que as pessoas falam na presença daquilo sobre o que é a sua fala em todas as gerações. Mas elas não forjam de novo todas as suas palavras em cada geração. Elas herdam a maioria das palavras de gerações anteriores. *Aplicam-nas* às suas experiências correntes. Mas as palavras, em sua maioria, não emergem da experiência. As experiências são, ao menos em parte, vistas através de palavras e conceitos herdados. Nós somos semelhantes a eruditos que ignoram o texto original em favor dos artigos sobre o texto. Estamos em dupla desvantagem, se comparados àqueles que originaram as palavras. Primeiramente, não temos as experiências primordiais que pela primeira vez inspiraram as palavras. Em segundo lugar, existe a possibilidade de uma combinação inadequada entre nossas palavras e nossas experiências, de que as palavras que herdamos sejam inadequadas para lidar com nosso ser-no-mundo ou, como Heidegger posteriormente passou a crer, com fenômenos novos tais como a tecnologia moderna.

Em ST, como vimos, Heidegger tentou construir um novo vocabulário. Entretanto, ele também tende a crer, cada vez mais depois de ST, que não podemos propriamente construir um novo vocabulário até que tenhamos explorado minuciosamente o antigo. Tal exploração pode nos libertar da palavra ou então nos devolvê-la renovada. Às vezes podemos nos apropriar de uma palavra antiga, se reanimarmos suas antigas associações e a experiência que lhe deu origem. Em ST, Heidegger usou a palavra *Ding*, "COISA", com desaprovação, associando-a com a *res* de Descartes. Mais tarde, ele lhe dá vida nova e a adota. Em certos casos, uma palavra — por exemplo, *Vorstellung*, "representação" — apresenta uma origem pouco honrosa, assim como uma subseqüente história de degeneração, e não pode ser recuperada, exceto com o propósito de analisar a história degenerada que incorpora. Mas isto também interessa a Heidegger. Pois ele está preocupado com a HISTÓRIA DO SER, e a melhor forma de reconstruí-la é a partir da história das palavras usadas para "ser".

O interesse de Heidegger pelas palavras não é um interesse em meras palavras. Não há *meras* palavras, ou ao menos não há meras "palavras essenciais": "Palavras essenciais não são sinais artificialmente planejados e símbolos presos às coisas com a finalidade única de nos capacitar a distingui-las. Palavras essenciais são ações, ações que acontecem naqueles momentos em que o lampejo de uma grande iluminação perpassa o mundo." Por conseguinte, quando falamos da linguagem grega e das palavras que ela nos legou, estamos falando também do "povo, da força criativa do povo que, em seus poetas, pensadores, estadistas e artistas, realizaram a maior investida na totalidade do ser que já aconteceu na história ocidental" (S, 31/25). (Por esta razão, nenhuma palavra latina traduz exatamente uma palavra grega.) Não são apenas os gregos e o "primeiro começo" da história ocidental que principalmente interessam a Heidegger. Também os alemães mais antigos desfrutam de sua estima e, freqüentemente, fornecem uma palavra adequada, tal como *Ding*, e, também, palavras de que necessita para traduzir as boas palavras gregas tais como o *logos*, "juntar, reunir", de Heráclito. É o lampejo de iluminação que Heidegger quer recuperar ou "repetir". Ele ajuda a pôr em perspectiva a nossa história subseqüente, e talvez nos ajudará a nos prepararmos para o novo lampejo de iluminação que poderá impedir nosso declínio espiritual: o "outro começo".

Heidegger com freqüência, mencionava Hegel para seus contemporâneos. Há fortes similaridades — a ênfase na totalidade, nas relações, no movimento, a desconfiança das oposições tais como realismo-idealismo, objetivo-subjetivo, racionalismo-irracionalismo (cf. IM, 135/149: "Os gregos eram mais pessimistas do que qualquer pessimista. Mas eram também mais otimistas do que qualquer otimista"). Uma outra similaridade é a investigação dos conceitos até as suas origens, ou ao menos até a Grécia antiga. Entretanto, a menção do "declínio espiritual" sugere uma divergência entre Hegel e Heidegger. A arte talvez decline, na visão de Hegel, mas não as outras coisas. Nas questões religiosas, Hegel dá pouco peso à experiência de primeira-mão daqueles que viram Cristo e sentiram suas dores, ou às palavras do Novo Testamento. O que importa é *Geist*, "espírito", aquilo que fizemos posteriormente das experiências e das palavras.[5] Falando em sentido amplo, o mesmo ocorre com os conceitos. Os conceitos de Hegel não são inferiores às suas anteriores versões, embora isto em parte aconteça porque incorporam essas versões anteriores. Nem são os filósofos em geral inferiores aos seus predecessores. Hegel decerto não acredita que qualquer filósofo do século XIX seja igual ou superior a Platão. Mas a nossa visão de mundo do século XIX é mais rica e mais complexa, embora esteticamente inferior, abarcando o posterior desenvolvimento do espírito tanto quanto Platão. Disto Heidegger discorda. Assim como quase tudo o mais, a filosofia decaiu desde os gregos. Mas será que Heidegger não ignora justo isso? Como pode ele esperar compreender os gregos, se a nossa situação é tão má como ele afirma? Não está ele também a caminho de tornar-se um

"animal mecanizado", submerso na tecnologia? Não — a tecnologia deixa uma corda para puxarmos a sua própria essência. Podemos pensar sobre a tecnologia, a essência da tecnologia, se e somente se não estivermos submersos na tecnologia. E se fizermos isto, poderemos ver o mundo em sua pura simplicidade; poderemos entender o mundo dos gregos em contraste com o nosso; poderemos seguir a estrada desde os gregos até nós. Com alguma sorte, poderemos nos preparar para o "outro começo". Hegel deixou no ar se acreditava que a história tinha chegado a um fim, e, se não, o que poderia vir a acontecer. Heidegger tem mais a dizer sobre isto. A história, se continuar, começará de novo, com um lampejo de iluminação comparável ao grego, e que ultrapassa e muito tudo que foi imaginado (ou ao menos *conceitualizado*) por Hegel.

3. A virada

Heidegger falou com freqüência de "virada", *die Kehre*. Usou esta palavra para referir-se à transformação, no fim de ST, de "ser e tempo" para "tempo e ser", e mais tarde para a transformação que ele esperava do "esquecimento do ser" para a sua lembrança. Outros usaram a expressão para denotar uma "virada" ou mudança no próprio pensamento de Heidegger, embora ele mesmo negasse que tal mudança tivesse ocorrido. A aguda "reviravolta" que a palavra *Kehre* sugere é pouco discernível no pensamento ou linguagem de Heidegger. Mas há mudanças em seu pensamento e também em sua linguagem. O estilo e o vocabulário das obras iniciais, tais como DS, estão dentro da tradição filosófica, com poucas peculiaridades. ST inicia de uma maneira razoavelmente tradicional, embora Heidegger busque uma linguagem para expressar seus pensamentos singulares. Diversas palavras de ST tornam-se menos freqüentes ou até mesmo desaparecem inteiramente após ST: "cotidianidade", "significação", "ocupação", "autenticidade", "o impessoal" etc. outras palavras — notavelmente *Wesen*, "essência", e palavras cognatas — tornam-se muito mais comuns. Sobretudo em seus escritos pós-guerra, Heidegger fica mais afeiçoado a palavras germânicas tais como *Ding*, e procura explorar sua etimologia. Uma mudança de vocabulário não corresponde necessariamente a uma mudança de pensamento, já que uma palavra ou expressão pode ser substituída por outra palavra ou expressão equivalente. Em ST, por exemplo, Heidegger fala com freqüência de *Sinn von Sein*, o "sentido" ou "significado do ser". Posteriormente, ele prefere falar da "verdade do ser", *Wahrheit des Seins*. Isto envolve uma expansão do significado que ST atribuía a *Wahrheit*, mas não necessariamente uma substancial mudança de pensamento.

Um interessante aspecto da terminologia de Heidegger é a persistência de uma palavra através de uma mudança de significado. *Ding* é um exemplo. Um outro é *Vorstellung*. Este surge, em ST e antes, com seu sentido filosófico padrão de "idéia, representação". Com a ajuda de um hífen (*Vor-stellung*), e alguma explicação, mais tarde passa a incluir a idéia de apresentar alguém ou algo diante de um tribunal para julgamento. O sentido padrão não desapareceu: a questão é que a teoria de que o homem "representa" as coisas implica que elas lhe sejam "apresentadas" para julgamento ou avaliação. Mudanças de significado são especialmente comuns no caso de

palavras compostas. Os significados das palavras componentes raramente determinam sozinhas o significado do composto. Nenhum dos significados das palavras "pistola", "fogo" e "lutador", nem o princípio geral da formação de palavras, nos garantem que um "firefighter" é alguém que luta *contra* o fogo, enquanto que um "gunfighter" é alguém que *usa* uma pistola para lutar. Os compostos de Heidegger são muitas vezes intrinsecamente ambíguos de modo similar. Sua cunhagem *Seinkönnen* — comum em ST, mas rara depois dele — vem de *können*, "poder, ser capaz", e *sein*, "ser". Mas será que se deve ter *sein* como um infinitivo verbal, fazendo com que *Seinkönnen* signifique "poder ser"? Ou deve ser lido como um infinitivo substantivado, *Sein*, fazendo com que a expressão signifique "capacidade de ser"? Este problema em particular é evitado por suas outras cunhagens, *Seinsvergessenheit* e *Seinsverlassenheit*. O "s" depois de *Sein* indica o caso genitivo, mostrando, assim, que *Sein* é nominal.[6] Entretanto, aqui surge um outro problema. São os genitivos subjetivos ou objetivos? Será que *Seinsvergessenheit*, esquecimento do ser, significa que nós esquecemos o ser (objetivo) ou que o ser nos esqueceu (subjetivo)? Será que *Seinsverlassenheit*, "abandono do ser", significa que nós abandonamos o ser ou que o ser nos abandonou (e aos outros entes)? Em ST, Heidegger lamenta que tenhamos esquecido o ser. Mas a partir do momento em que cunha a expressão *Seinsvergessenheit*, o próprio ser já se aproximou do centro da cena, e parece operar como uma força independente. Por isso, *Seinsvergessenheit* poderia tanto significar que o ser nos esqueceu quanto que nós o esquecemos; sem dúvida, Heidegger tinha em mente ambos os sentidos. *Seinsverlassenheit*, explica ele, refere-se a termos sido abandonados pelo ser mais do que a nós o termos abandonado. E isto ajuda a levar *Seinsvergessenheit* para a mesma direção.

O mais famoso composto de Heidegger é *Dasein*. Esta é uma palavra comum para "existência", tão familiar que dificilmente é percebida como um composto. Mas Heidegger trata-a como uma palavra composta, separando-a por um hífen, distinguindo *das Da*, "o aí, o pré". Quando *Dasein* é dividido em seus componentes, já não fica claro qual é o seu significado. *Da* significa "aí" ou "lá" — mas não demasiadamente distante de quem fala — ou "então" ou algo mais dentre os muitos significados listados em um dicionário? Qual a força de *sein* e como ele se relaciona com *da*? Em ST, *Dasein* parece significar algo como "ser-aí". Um ser humano é *Dasein* porque ele está "aí", no-mundo — não em algum lugar específico, mas aí em um sentido anterior a e pressuposto pela diferenciação dos lugares. Mais tarde, passa a significar: "lá, onde o ser 'está'," o ancoradouro ou morada do ser — um sentido que é geralmente enfatizado ao escrever *Da-sein* em lugar de *Dasein*. O vocabulário de Heidegger é, ao menos em certos casos, suficientemente flexível para acomodar, sem alteração significativa, um deslocamento de ênfase dos seres humanos para o próprio ser.

Certas vezes, Heidegger associa tais alterações do sentido com aquilo que ele mesmo chama de uma "virada". Uma virada é (entre outras coisas) uma inversão da ordem na qual dois termos se encontram. A mudança de "ser e tempo" para "tempo e ser" é uma virada. Ou podemos inverter "a essência da verdade", transformando-a em "a verdade da essência", e também "a essência da linguagem" para "a linguagem da essência". Tais viradas envolvem, argumenta Heidegger, uma mudança no significado dos termos. Na locução "a essência da verdade", "essência", *Wesen*, é usado em seu

sentido tradicional, nominal, e "verdade" aproxima-se de "corretude". Em "a verdade da essência", pelo contrário, "verdade" não pode significar "corretude", já que uma essência não pode ser correta ou incorreta. Portanto, argumenta Heidegger, *Wesen* também já não significa "essência", mas adota um sentido verbal, conforme à sua origem, o obsoleto verbo *wesen*, e significa algo como "essencializar". Inversões deste tipo sem dúvida alteram os significados dos termos invertidos. Na frase "o amor da arte", "amor" tem o sentido amplo de "grande interesse", "paixão", enquanto "arte" tem um sentido restrito, que se resume mais ou menos às artes plásticas. Se invertemos a frase, transformando-a em "a arte do amor", então "arte" passa a ter, segundo a interpretação mais natural, o amplo sentido de "talento", enquanto "amor" assumiu o sentido mais restrito de paixão e interação sexual. O que tudo isso significa? Com certeza não possui um significado mais geral. Sempre soubemos que o sentido de uma palavra depende em parte de seu contexto. Mas a questão geral de Heidegger parece ser esta: a mudança de uma palavra do seu sentido já enfraquecido, degenerado, para o seu sentido novo, heideggeriano — um sentido apropriado para o outro começo — não pode ocorrer gradualmente. Ela acontece repentinamente, em um "momento de iluminação", por meio de um salto impetuoso e não por argumentos persistentes, por meio de uma abrupta transformação da nossa visão de mundo.

Heidegger usa novas palavras e recupera palavras antigas. Ele o faz para expressar idéias novas, para retomar a vitalidade original do "primeiro começo", e para explorar a "história do ser". É objetivo deste livro considerar como ele aborda essas tarefas e como, em particular, a linguagem o auxilia a realizá-las.

NOTAS

1. E. Jünger, *The Glass Bees* (Nova York: Noonday Press, 1960), p. 62.
2. Esta é uma razão para a sua relutância em escrever "uma ética" (CH, 349ss/254ss).
3. O uso da linguagem característico de Heidegger é explorado por Erasmus Schöfer em *Die Sprache Heideggers* (Neske: Pfullingen, 1952).
4. Aristóteles, *Categorias*, 12^{a}32ss; *Tópicos*, 143b34ss.
5. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, tr. E.B. Speirs e J.B. Sanderson (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1895), vol.I, p.27ss; vol.II, p.342ss; vol.III, 110s.
6. A ausência deste "s" de *Seinkönnen* não prova definitivamente que *Sein* seja aqui verbal. O "s" do genitivo é opcional em tais casos; a sua inclusão ou exclusão depende da eufonia assim como do sentido.

Nota à edição brasileira

A tradução de uma obra filosófica representa, sem dúvida, um grande desafio. Trata-se de um desafio que ultrapassa as dificuldades de todo trabalho de tradução porque, na obra filosófica, a linguagem não é mera expressão de um pensamento mas o próprio lugar de criação do pensamento. Na obra do filósofo alemão Martin Heidegger, a reflexão sobre a linguagem se realiza na criação de uma linguagem da reflexão, a partir de uma escuta insistente da historicidade da língua e do pensamento. O recurso às etimologias, aos usos coloquiais e dialetais das palavras, a atenção às características específicas da formação das palavras e das estruturas sintáticas da língua alemã, que caracterizam a "língua" de Heidegger, tornam ainda mais complexa a tarefa da sua tradução. A dificuldade não reside tanto na estranheza provocada pelos neologismos e pelos usos inesperados de palavras corriqueiras feitos pelo filósofo mas sobretudo porque a linguagem filosófica de Heidegger é uma *busca* e não um sistema. Desse modo, a consistência do vocabulário de Heidegger encontra-se bem mais na radicalidade de suas questões filosóficas do que num uso coerente das palavras e conceitos. Um *Dicionário Heidegger* não deve, portanto, ser lido como uma referência absoluta e consagrada do sentido das palavras e dos conceitos, mas como um *mapa de orientação*, como um *indicador de caminho*.

Além dessas dificuldades, o leitor de língua portuguesa deve sempre ainda considerar que o presente dicionário foi escrito e organizado a partir das traduções de Heidegger para a língua inglesa. Isso significa que a sua tradução é a tradução de uma outra tradução e que a linguagem de pensamento de Heidegger nos chega através de várias mediações. A obra norteadora do *Dicionário Heidegger* é *Ser e tempo* (1927), obra que se encontra traduzida para o português, desde o final dos anos 80. Como as traduções de termos-chave do dicionário devem corresponder não só à tradução inglesa mas sobretudo à língua de Heidegger, a tradução brasileira optou por duplas entradas, a primeira correspondendo à tradução em língua portuguesa já existente e a segunda traduzindo a tradução inglesa. As obras consultadas para a confecção do dicionário estão indicadas por siglas que correspondem aos títulos em alemão. As obras de Heidegger traduzidas para a língua portuguesa bem como uma bibliografia sobre Heidegger em nossa língua também acompanham o presente volume.

Marcia Sá Cavalcante Schuback

A

a cada vez O advérbio *je* significa "sempre, já, alguma vez". Combinado com *mehr*, "mais", forma *immer*, "sempre, eternamente". Antigamente, *je* aplicava-se ao passado e *immer* ao futuro. Isto já não mais acontece. Distinguem-se do mesmo modo que "Ele já [je] viveu em Londres?" difere de "Ele sempre viveu em Londres?" Em ST, *je schon*, "alguma vez já", significa o mesmo que *immer schon*, "sempre já", tendo se formado por analogia com a expressão usual *immer noch*, "ainda", como em "Ele ainda mora em Londres". *Je* também tem força distributiva, como em "Ele deu a cada [je] um uma maçã", "A cada um segundo [je nach] suas necessidades!", "A cada um de acordo com [je nachdem] o que ele trabalha!". Assim: "Nós mesmos somos cada qual [wir je selbst] a entidade a ser analisada [cf. DASEIN]. O ser desta entidade é *em cada caso sempre meu [je meines]*" (ST, 41). Heidegger então forja *Jemeinigkeit*, "o sempre meu": "Na interpretação do Dasein deve-se dizer também o pronome pessoal: 'eu sou', 'você é'" (ST, 42), devido a seu caráter de ser sempre minha (*Jemeinigkeit*). Heidegger explora a facilidade do *je* de formar nomes compostos: *je* também contribui para *irgend*, "algum, qualquer"; *jede(r)*, "cada, todo"; *jegliche(r)*, "qualquer, cada"; e *jemand*, "alguém". Ele também aparece em expressões do tipo: "quanto [je] maior, [je] melhor".

Je se combina com membros da família-*Weile*. *Weile* era originalmente um "descanso, repouso, pausa", mas passou a significar um "instante, (período de) tempo". A conjunção *weil*, antes "enquanto, durante", mas agora "porque", era originalmente o acusativo singular de *Weile*. *Weile* gera *weilen*, "ficar, demorar-se, estar (em algum lugar)", e *verweilen*, "ficar, permanecer, residir, passar (o) tempo". Posteriormente, Heidegger brinca com estas palavras e com os seus correlativos espaciais, que soam similares mas são etimologicamente remotos, *weit*, "extenso", e *Weite*, "extensão, expansão" (G, 39ss/66ss; LI, 118ss). Ele também explora a etimologia de *Langeweile*, "tédio", "longo instante" (XXIX, 118ss).

Je e *Weile* aparecem juntos no advérbio *jeweils*. Isto pode ter uma força temporal, como em "jeweils no último dia do mês", i.e., "no último dia de cada mês". Mas ele pode ser não-temporal: "as jeweils pessoas interessadas", i.e., "cada uma das pessoas interessadas". Ele gera o adjetivo *jeweilig*, "respectivo, prevalecente [condições etc.]", freqüentemente com força temporal: "o governo jeweilige", i.e., "o governo atual", mas freqüentemente não: "A coloração jeweilige [específica, particular] de um

ente é sempre vista" quando iluminada (XVII, 7). Heidegger forja *Jeweiligkeit*: "*Facticidade* é o termo para o caráter do ser do "nosso" "próprio" *Dasein*. A expressão significa mais exatamente: *em cada caso*, sempre, *[jeweilig]* este Dasein (fenômeno de 'Jeweiligkeit'; cf. permanecer [Verweilen], não ir embora [Nichtweglaufen], ser-*aí*-junto-a [*Da*-bei], Da-sein), no que concerne ao seu ser, possui o caráter de ser '*aí*'" (LXIII, 7). Ele associa *Jeweiligkeit* à temporalidade e ao permanecer assumidos como nossa atitude para com o mundo: "Jeweiligkeit significa uma situação circunscrita na qual a cotidianidade se encontra circunscrita por um específico 'de início' [ein jeweiliges Zunächst] que se encontra em seu permanecer. [...] Tal permanecer é de início e na maior parte das vezes não meramente contemplativo, mas ocupado com algo. Esperar na rua pode ser apenas vagar preguiçosamente, mas mesmo isto é bastante diferente da ocorrência de uma coisa, a saber o homem, entre outras coisas, como casas e varandas. Mas permanecer no sentido de um vagar preguiçoso só é em si mesmo inteligível se comparado à base de nosso permanecer normal, que é estar a caminho para algo, [...]" (LXIII, 87). Em outros contextos *Jeweiligkeit* é mais distributivo que temporal: "este ente, que chamamos Dasein, [...] é jeweils o que eu mesmo sou. A este ser [Sein] — Dasein — pertence a *particularidade* [a *Jeweiligkeit*] *de um eu*, que é este ser [Sein]" (XX, 325. Cf. CT, 6, 8). Isto é, apesar de *Dasein* ser um termo abstrato, não concreto (já que o ser humano não possui natureza definida, sendo constituído por seu relacionamento com o ser e com seu próprio ser), *Dasein* é sempre o *Dasein* de alguém em particular. Em ST *Jemeinigkeit* suplanta *Jeweiligkeit*. Mas *jeweils* e *jeweilig* ocorrem com freqüência, tanto com quanto sem força temporal.

Posteriormente, a atenção de Heidegger desloca-se de seres humanos individuais para povos, devido ao seu crescente interesse pela história em grande escala. Em preleções feitas no verão de 1934, a serem publicadas como o volume 38 de suas obras sob o título de *Über Logik als Frage nach der Sprache*, *Sobre a lógica como questão da linguagem*, diz-se que ele refletiu sobre a passagem de *Je-meinigkeit*, "o em cada caso, sempre meu", para *je-unsrigkeit*, "o em cada caso sempre nosso", argumentando (como Hegel) que o autêntico si mesmo deve ser encontrado, não no eu, mas no nós, ou seja, na nação ou povo (Safranski, 266).

acontecimento, evento, ocorrência 1. O termo mais geral para um acontecimento é *Ereignis*, de *sich ereignen*, "acontecer, ocorrer". As palavras vêm de *Auge*, "olho", e até o século XVIII eram grafadas *Eräugnis, eräugnen*, lit. "colocação/colocar diante do olho, vir-a-ser/ tornar-se visível" — o que Heidegger sabia (ACL, 260/129). Heidegger também usa *Ereignung* (*Eräugnung*), "acontecimento-apropriador", que é similar a *Ereignis,* porém mais verbal. As palavras ficaram associadas a (*sich*) *eignen*, "ser apropriado, pertencer", *aneignen*, "apropriar-se", e *eigen*, "(o seu) próprio", desde que alguns dialetos pronunciaram *äu* da mesma forma que *ei*. 2. *Begebenheit*, "acontecimento", vem de *begeben*, "emitir, publicar, pôr [moedas etc.] em circulação" e *sich begeben*, "dirigir-se; expor-se (ao perigo); dar-se". É "freqüentemente, mas não necessariamente, algo fora do comum" (DGS, 110). 3. *Vorgang*, de *vorgehen*, "prosseguir, continuar, suceder", é "algo que muda, que evolui, um processo. O plural é empregado a partir de uma série de eventos vaga e indefinida. Assim, contrasta com o

termo específico *Ereignis*" (DGS, 111). 4. *Geschehnis*, "acontecimento, incidente, evento", vem de *geschehen*, originalmente "apressar-se, acometer, lançar-se, correr", mas agora "dar-se". Este é "o termo mais abstrato para 'acontecimento'. Seu uso se limita à palavra escrita" (DGS, 111). O infinitivo substantivado também é usado para "evento(s), acontecimento(s)". 5. *Vorkommnis(se)*, "ocorrência(s)", de *vorkommen*, "ir para a frente, ocorrer etc.", é um "acontecimento que concerne a alguém" (DGS, 111).

Heidegger aplica *Vorgang* e *Vorkommnis(se)* ao SER-SIMPLESMENTE-DADO, geralmente a acontecimentos naturais. É errado colocar diferentes tipos de acontecimento — o aquecimento de uma pedra, um animal que vê e se apodera de uma caça — sob a rubrica de *Vorgang* no sentido de uma seqüência de *Vorkommnisse*. Animais assumem uma conduta (*Benehmen*), pedras não (XXIX, 344f.). Muito antes ele distingue *Vorgang* de *Ereignis*. Uma experiência não é *Vorgang*, uma ocorrência que é um *Objekt* para mim, e sim *Ereignis*. Ele escreve *Er-eignis* e assim o liga a *eigen* etc: "Experiências [Erlebnisse] são Er-eignisse no sentido de que elas vivem daquilo que é próprio a cada um [aus dem eigenen leben] e a vida vive somente desta forma" (LVI/LVII,75; cf. 116). Uma "situação" contém "não elementos estáticos, mas 'Ereignisse'. O dar-se [Geschehen] da situação não é 'Vorgang' — como por exemplo uma descarga elétrica observada em atitude teórica em um laboratório de física. Ereignisse 'se passam comigo' ['passieren mir']" (LVI, 205). Uma situação não é neutra; ela proporciona *Motivation*.

Em ST *Ereignis* ainda é usada para um acontecimento que se passa comigo. Pode aplicar-se a "uma tempestade, à reforma de uma casa ou à chegada de um amigo, a coisas portanto, que são seres-simplesmente-dados, manuais ou co-presentes" (ST, 250). *Vorkommnis* e *vorkommen* são normalmente reservados para o *vorhanden*, o "ser-simplesmente-dado" (cf. ST, 119). Palavras que começam com *vor-* são com freqüência associadas ao ser-simplesmente-dado e à atitude teórica objetificante, como quando "deparar-se consigo mesmo [Sich-vorfinden] perceptivamente" é contrastado com "encontrar-se em um humor [gestimmtes Sich-befinden]" (ST, 135). Mas isto não acontece quando *vor-* possui uma força temporal, ou de antecipação, por exemplo *vorweg*, "adiante", ou de antecedência, por exemplo *vorgänging*, "prévia(mente)". A palavra mais forte para "evento" em ST é (*das*) Geschehen, que Heidegger associa ao termo correspondente *Geschichte*, "história". *Geschehen* é compreendido verbalmente como "evento", não como um "acontecimento" individual. É por conseguinte bastante distinto de *Geschehnis*, que aparece somente duas vezes em ST, para distinguir os "processos [Vorgänge] da natureza e os acontecimentos [Geschehnisse] da história" (18) e para referir-se a "afirmações sobre acontecimentos no mundo circundante" (158) não inteiramente teóricas. Um cano estourado ou uma batida de carro são *Geschehnisse*, mas não *Geschehen*; somente DASEIN "acontece". O acontecer Dasein é o "movimento específico no qual Dasein *é estendido e se estende*" do seu nascimento até sua morte (ST, 375). A exploração disto nos mostra como Dasein "se refaz" em um ser próprio unificado e deste modo dá origem à história: "Ou a personalidade da pessoa, a humanidade do homem, possui sua própria temporalidade e correspondentemente uma 'estabilidade' própria, em virtude da qual também o caráter-Geschehen de

Dasein do homem, i.e. a essência da história no sentido autêntico, se determina de um modo radicalmente diferente do caráter-Vorgang da natureza do ser-simplesmente-dado?" (XXXI, 173, Cf. ST, 390f.). Dasein é um evento, não uma substância na qual e para a qual várias coisas acontecem. Ao refazer-se ele "repete" ou retraça o passado histórico.

Depois de ST *Ereignis* torna-se de novo importante e briga com *Geschehen* pela estima de Heidegger. Ambos os termos são contrastados com *Vorgang* e *Vorkommnis*. Às vezes elevam-se a *Begebenheit*, como um acontecimento histórico (XXXI, 196, 231). Porém, mais tarde dele se distinguem: *Begebenheiten* são acontecimentos visíveis, dramáticos, mas superficiais e públicos, enquanto *Geschehen* e *Ereignis*, não obstante indiscerníveis, são profundamente importantes (LXV, 28). O niilismo é não apenas um *Begebenheit* histórico entre outros, mas um longo e arrastado *Ereignis* no qual a verdade dos entes como um todo muda vagarosamente e avança em direção a um fim determinado pelo niilismo (NII, 33/niv, 4s). "Somente os maiores Geschehen, os mais profundos Ereignis, ainda podem nos salvar da perdição no alvoroço de meros Begebenheiten e maquinações. Deve acontecer algo que nos revele o ser e nos devolva a ele..." (LXV, 57, cf. 97, 256). *Geschehen* é em geral intercambiável com *Ereignis*. Mas *Geschehen* é verbal e, não possuindo plural, não pode referir-se a acontecimentos distintos. "A metafísica é o evento fundamental [Grundgeschehen] em Dasein", mas não é um acontecimento distinto na carreira de Dasein: "É o próprio Dasein" (OQM, 120/109). "O que ocorre [geschieht] é a história do ser" (NII, 388/niv, 243), mas a história do ser conhece raros Ereignisse em longos intervalos que são para ele apenas "momentos", acontecimentos tais como "a verdade indicando para o ser, o colapso da verdade, a consolidação do seu desvigoramento (correção)" etc. (LXV, 227s). Um outro acontecimento deste tipo é o "início [Beginn] da metafísica" e a distinção entre ser-O-Que e ser-Isto (NII, 401s/ep, 2s). Entretanto, *das Ereignis* refere-se frequentemente ao supremo acontecimento que constitui o *Anfang*, "começo", o essencializar do ser, a revelação inicial do ser que pela primeira vez nos capacita a identificar entes. Aqui Heidegger explora ao máximo seu suposto parentesco com *eigen* etc.: "não é mais uma questão de lidar 'com' algo e apresentá-lo como um objeto, mas de ser transportado [übereignet] para o Er-eignis, que atinge uma mudança na essência do homem de 'animal racional' [...] para Da-sein" (LXV, 3). O ser se apropria do homem e o torna *Da-sein*, o local da revelação do ser: "Ser como Er-eignis. A Er-eignung faz do homem a propriedade [Eigentum] do ser. [...] propriedade é pertencimento à Er-eignung e isso é o ser" (LXV, 263; cf. 254, 311). Ser como *Ereignis* não é "tornar-se", "vida" ou "movimento" no sentido nietzschiano. Avistar ser nesses termos — que dependem do ser como entidade — faz dele um objeto. Não devemos fazer asserções sobre ele, mas "dizê-lo em um dito que pertence ao que o dito traz à luz e rejeita toda objetificação e falsificação em um estado (ou um 'fluxo') [...]" LXV, 472).

aletheia e verdade *Aletheia* é o termo grego para "verdade, veracidade, honestidade, sinceridade". *Alethes* é "verdadeiro; sincero, franco; real, atual". Há também um verbo, *aletheuein*, "falar verdadeiramente etc." (cf. XIX, 21ss). Estas palavras estão relacionadas a *lanthanein*, e a uma forma mais antiga, *lethein*, "passar despercebido,

não ser visto", e *lethe*, "esquecer, esquecimento". Em grego, uma inicial *a* é em geral privativa, como o prefixo latino *in-* ou o germânico *un-*. (O "alfa privativo" ocorre em muitas palavras derivadas do grego: "anônimo", "ateísmo" etc.) *Alethes, aletheia* são geralmente aceitos como sendo *a-lethes, a-letheia*, ou seja, "não escondido ou esquecido", ou aquele que "não esconde nem esquece".

Atingimos a "essência da verdade", a "abertura do aberto", por duas direções: pela "reflexão sobre o fundamento da possibilidade da correção (adaequatio)" e pela "reminiscência do começo (aletheia)" (LXV, 338). O primeiro procedimento é característico de ST e das preleções iniciais, o segundo de obras posteriores. Mas desde o início Heidegger afirma que *aletheuein* é "retirar do encobrimento [Verborgenheit], desocultar [entdecken]" (XXII, 25. Cf. XXI, 131; ST, 33, 219); *aletheia* é "desocultação" (XXI, 162); e *alethes* é "desencoberto [Unverborgen (es)]" (ST, 33, 219). Isto possui três implicações: 1. A verdade não está restrita a asserções explícitas e a atitudes discretas, mentais e primordialmente teóricas tais quais julgamentos, crenças e representações. O mundo como um todo, não apenas entes dentro dele, está desencoberto — desencoberto tanto pelos humores quanto pela compreensão. 2. A verdade é primordialmente um aspecto da realidade — entes, ser e mundo —, não de pensamentos e elocuções. Entes etc. estão, é claro, desencobertos *para nós*, e *nós* os descobrimos. Heidegger mais tarde forja *entbergen; Entbergung; Entborgenheit,* "desvelar; desvelamento", que, ao contrário de *unverborgen,* podem possuir um sentido ativo: "alethes significa: 1. Desvelado [entborgen], dito de entes, 2. compreender o desvelado como tal, i.e., ser que desvela" (XXXI, 91). Mas entes etc. são genuinamente desvelados; e não apenas concordam com uma asserção ou representação. 3. A verdade pressupõe explicitamente velamento ou encobrimento. O DASEIN está tanto na "não-verdade [Unwahrheit]" como na verdade. Em ST (222, 256f.) isto significa que o Dasein decadente interpreta mal as coisas. "A não-verdade" não é a pura "falsidade", nem é "encobrimento": é "o disfarce [Verstelltheit]" da verdade (XXXI, 91). Mais tarde, "não-verdade" continua sendo, não "falsidade", mas sim "encobrir, velar [Verbergung]" (LXV, 362). O que vela, porém, não é mais o homem, mas o ser. Há dois tipos de desvelamento: (a) do aberto, o mundo ou entes como um todo; (b) de entes particulares dentro deste espaço aberto. O primeiro tipo (a) envolve o velamento: tudo estava encoberto antes que o aberto fosse estabelecido, e o velamento insiste em que o aberto revele apenas certos aspectos da realidade, não toda a sua natureza. O segundo tipo (b) envolve um velamento que nós superamos "parcialmente e caso a caso" (LXV, 338s). Platão erra ao relacionar a verdade à luz. Nós perdemos a idéa do encobrimento e assim a força privativa de *a-letheia*: a luz é constante — nunca está ligada ou desligada — e revela tudo que há a qualquer um que olhe. Nós perdemos a idéia do aberto, que deve persistir através do nosso desvelamento dos entes: uma luz única não pode ser responsável tanto pela abertura do aberto quanto pelo desvelamento de entes particulares (LXV, 339).

O erro de Platão foi fatal. Ele — não Aristóteles, que tentou ao máximo reparar o dano (NII, 228/niv, 171) — iniciou o declínio da *a-letheia* para a "correção" e para a verdade como adequação (XXXIV, 21ss; P, 201ss/215ss). *Aletheia* era originalmente o aspecto básico da *physis* (aproximadamente, "natureza"), e assim "rejeita essencial-

mente qualquer questão acerca de sua relação com qualquer outra coisa, tal como o pensamento" (LXV, 329). Em Platão, ela "aparece sob o jugo da *idea*" (P, 228). *Idea*, do grego *idein*, "ver", refere-se, na explicação de Heidegger, ao "aspecto [Aussehen]" visual dos entes. A ascensão dos prisioneiros para fora da caverna é uma "correção" progressiva da sua visão desta *idea* e do ente cuja *idea* ele é. Por conseguinte, *aletheia* já não é primordialmente uma característica de entes: ela trabalha junto com a alma e consiste numa *homoiosis*, uma "semelhança", entre elas. *Homoiosis* tornou-se desde então *adaequatio* e depois "concordância", e desde Descartes a relação entre alma e entes tornou-se a relação sujeito-objeto, mediada pela "representação", o declínio degenerado da *idea* de Platão. Verdade torna-se correção, e seu "espaço de jogo [Spielraum]", o aberto, é negligenciado (LXV, 198, 329ss).

A explicação de Heidegger foi atacada por Friedländer, 221-229: 1. Não é certo que *alethes* venha de *a-* e *lanthanein*. 2. Mesmo se vier, raramente significa "desencoberto" em Homero, Hesíodo e autores posteriores, mas possui três sentidos principais: a correção do discurso e da crença (epistemológico); a realidade do ser (ontológico); a veracidade, honestidade e consciência de um indivíduo ou personalidade ("existencial"). 3. Estes três aspectos de *aletheia* estão unidos em Platão. A ascensão da caverna é uma ascensão do ser, do conhecimento e da existência. Heidegger compreende mal isto. Ele presume que, se Platão enxerga a verdade como correção da apreensão, então ele omite seus outros sentidos, ao passo que, se outro sentido reaparece, é porque Platão é indeciso e "ambíguo". Os três sentidos se fundem em Platão. 4. Interpretar a verdade como desencobrimento não o salvaria da subjetividade moderna: o desencobrimento deve ser desencobrimento para *alguém*.

Em 2 e 3 Friedländer está certo. Heidegger aceita o 2, e implicitamente o 3, em EPAD (77s/447). Suas tentativas de encontrar *aletheia* como "desencobrimento" em Platão invariavelmente falham. Quando Platão diz que as coisas que "fazemos" quando seguramos um espelho não são entes *tei aletheiai*, e que as coisas que os pintores fazem não são *alethe* (*República*, 596d,e), Heidegger acredita que ele queira dizer que coisas em espelhos e em pinturas não estão "desencobertas". (Ele também diz que para compreendermos como é possível dizer que fazemos coisas ao segurar um espelho, devemos compreender "fazer" num "sentido grego" especial.) (NI, 206ss/ni, 177ss) Mas as coisas não estão mais encobertas em um espelho do que na carne. A questão de Platão é que coisas em um espelho não são *reais*, não *alethe* no sentido ontológico. Também não é verdade que *idea* — e seu quase-sinônimo *eidos*, "forma" — signifique "aspecto, aparência"; a assunção de que os gregos, ou alguém mais, usavam as palavras invariavelmente de acordo com suas raízes etimológicas não tem fundamento (cf. NI, 200/ni, 172).

As interpretações de Heidegger de *aletheia* e de Platão são indefensáveis. O que não significa que Friedländer esteja certo em 4. Este despreza a distinção de Heidegger entre o aberto e o desvelamento de entes particulares, e também sua crença de que somos feitos, e revelados como, o que somos pela abertura do aberto, não já prontos esperando que as coisas sejam desencobertas para nós. No vocabulário kantiano rejeitado por Heidegger, Friedländer pensa em termos "empíricos" muito mais do que

"transcendentais". Heidegger está muito mais perto de Platão, propriamente interpretado, do que ele admite.

angústia, temor, tédio O alemão possui uma variedade de palavras na área da "emoção": *Leidenschaft* ("paixão"), *Affekt* ("afeto, emoção"), *Gefühl* ("sentimento") e *Stimmung* ("humor"). Heidegger freqüentemente as distingue. Um *Affekt* (ocorrente), tal como ira ou fúria (*Zorn*), é bastante diferente de uma *Leidenschaft* (disposicional), tal como ódio: "O ódio é clarividente, nunca é cego; só a fúria é cega. O amor é clarividente, nunca é cego; só o ardor do amor é cego, efêmero e espasmódico, um afeto, não uma paixão" (NI, 58s/ni, 48). Chamar uma paixão de "sentimento" parece enfraquecê-la, mas isto é porque possuímos um conceito degenerado de *Gefühl*. De fato, um "Gefühl é o modo como nos encontramos em nossa relação com os entes e portanto em nossa relação conosco" (NI, 62/ni, 51). *Gefühl* é aqui equivalente a *Stimmung*: "o sentimento não é algo que se localiza no 'interior'; o sentimento é aquele modo básico de nosso Dasein em virtude do qual e de acordo com o qual estamos sempre já elevados, acima e além de nós mesmos, para os entes como um todo tal qual importam, ou não importam, para nós". O corpo está intimamente envolvido: "Todo sentimento é uma corporificação [Leiben] sintonizada de um certo modo, um humor que se corporifica de certo modo" (NI, 119/ni, 100). *Gefühl* é às vezes embaraçosamente igualado a *Stimmung* (OQM, 110/100; LXV, 256), às vezes diferenciado dele como um sentimento puramente interno destacado de qualquer objeto (NWM, 304/385).

O temor descobre o mundo de uma maneira especial e está próximo, ainda que distinto, de *Angst* ("angústia, ansiedade, desconforto"): "O temor é angústia decaída no 'mundo', inautêntico e encoberto para si mesmo como angústia" (ST, 189). O que eu temo é um ente dentro do mundo, por exemplo uma broca de dentista. Este ente é "prejudicial". Prejuízo é o "modo de sua conjuntura [Bewandtnisart]". O prejuízo é de um tipo definido, dor de dente, e vem de uma região definida, o dentista. A região e o que vem dela me são familiares como "amedrontadores". A broca ainda não está no meu dente ou nervo, mas está se aproximando. Já está próxima. (A consulta do mês seguinte não me incomoda.) Ela ameaça, mas não é certo que chegue. Eu posso não precisar de uma obturação; pode ser que não doa se eu precisar. A incerteza persiste até o último momento. A incerteza intensifica meu temor.

Eu não temo a broca simplesmente por causa da dor que eu espero. Algumas pessoas não temem a broca de dentista, algumas talvez não temam nada. Elas podem esperar a mesma intensidade de dor que eu espero, mas não a consideram temível e não lhe dão a mesma atenção que dou. (Já que não tenho medo de aranhas, não receio me aproximar da pia quando há uma se escondendo lá, nem "espero" deparar-me com uma, apesar de não ser improvável que a encontre.) O temor é não apenas um sentimento interno; ele abre um mundo de ameaças potenciais. O meu medo letárgico, minha suscetibilidade ao temor, "já descobriu o mundo como uma esfera da qual o temeroso pode aproximar-se" (ST, 141). Eu temo por mim mesmo, DASEIN. Mesmo que eu tema por minha "casa e lar" eu temo por mim mesmo enquanto "ser-junto-a que tem uma conjuntura" (ST, 141). Se temo por outros, eu também "temo por mim

mesmo" (*sich fürchten*, geralmente apenas uma forma intensificadora de *fürchten*, "temer"); aquilo de que eu tenho medo é "de meu ser-com o outro, que poderia ser arrancado de mim" (ST, 142). (Como eu temo por mim mesmo, se compro um seguro de vida ao temer pelo futuro da minha família?)

O temor é, portanto, um estado em que alguém se encontra: ele descobre o mundo, o ser-lançado nele de alguém, e a "conjuntura" de entes dentro dele. *Angst* também é um estado em que alguém se encontra, mas difere do temor (ST, 184ss): o que está relacionado com *Angst* (seu *Wovor*, "diante-do-qual, em-face-do-qual") não é um ente intramundano, mas o mundo, o ser-no-mundo, Dasein ele mesmo, ou o Nada (cf. OQM, 111/101). Ele não traz a ameaça de um mal definido, é indefinido, e carece de "conjuntura". Somente entes intramundanos possuem conjuntura; desta forma, *Angst* despe o mundo de sua totalidade de envolvimento, sua significação, tornando o mundo como tal ainda mais importuno. Dasein também perde suas ocupações usuais e é reduzido ao seu ser-próprio nu e cru, seu simples poder-ser, sua "liberdade de escolher a si mesmo" (ST, 188). *Angst* faz com que achemos tudo "estranho" (*unheimlich*, lit. "sem lar"), e assim nos sentimos "fora de casa [*Un-zuhause*]" no mundo. O que *Angst* é *para* (seu *Worum*, "em torno de que") é o mesmo *em torno* de que ele é: Dasein e ser-no-mundo. *Angst* é calma e serena, enquanto o temor nos faz "perder a cabeça" (ST, 141, 342; OQM, 111/100).

Angst possui dois efeitos contrários: 1. *Angst* constante e implícita faz com que fujamos de nós mesmos e nos refugiemos em ou "decaiamos para", coisas familiares e intramundanas. 2. *Angst* ocasional e explícita nos tira do familiar e descobre o puro Dasein e seu mundo vazio. *Angst* explícita serve ao filósofo de duas maneiras: (a) Em geral revela Dasein em sua unidade; (b) a *própria Angst* do filósofo o desliga de ocupações mundanas e preconceitos, tornando possível a filosofia.

Angst não é o único "humor básico" (XLIX, 32; cf.58s). O "tédio" (*Langeweile*) também descobre entes como um todo ao deixar tudo se afundar na indiferença, só que, ao contrário de *Angst*, não os permite escoar e assim não revela o Nada (OQM, 109ss99ss). Há três tipos de tédio progressivamente "mais profundos", exemplificados respectivamente por: aguardar um trem numa plataforma deserta (o qual Heidegger injustificadamente afirma ter de estar atrasado, XXIX, 159), ir a um jantar, e andar pelas ruas da cidade numa tarde de domingo — um "tédio profundo" semelhante à *Angst* (XXIX, 117ss, esp. 206ss). *Langeweile* é literalmente "longo enquanto" e portanto mais explicitamente temporal que *Angst*.

Posteriormente, o "humor básico" dominante passa a variar historicamente. O humor básico do "primeiro [cf. grego] começo" era "espanto", enquanto o "humor básico do pensamento no outro começo vibra nos humores que podem ser chamados de": pavor (*Erschrecken*), moderação (*Verhaltenheit*) — estes juntos são pressentimentos (*Anhung*) — e timidez (*Scheu*). O pavor nos faz "esquivar-nos do fato de que entes *são*" e de que o ser os abandonou (LXV, 14). O humor requer mais de uma palavra: "Toda nomeação do humor básico com uma única palavra é enganosa. Toda palavra é retirada da tradição. Que o humor básico do outro começo tenha muitos nomes não se choca com sua simplicidade, mas confirma sua riqueza e singularidade" (LXV, 22).

A modernidade tende a mostrar todo humor (ou a deixá-lo aparecer), a torná-los públicos e comuns, disfarçando assim o "vazio crescente" (LXV, 123). Mas "a angústia diante do ser é tão grande hoje quanto sempre. Prova: o gigantesco aparato para calar esta angústia" (LXV, 139).

arte e obra Salvo uma tentativa de estabelecer a antiguidade da associação do homem com o cuidado a partir de um poema de Higino (ST, 199ss), ST não tem nada a dizer sobre arte (*Kunst*) e usa o termo *Werk* para o produto de uma habilidade mais do que para uma obra de arte. Heidegger não fez preleções sobre arte até meados da década de 1930. Os conceitos de ST não podem ajustar-se facilmente à obra de arte. Ela não é um ser-simplesmente-dado como uma rocha ou uma árvore, nem manual como uma vassoura ou um carro. Ainda assim, possui aspectos em comum com ambos. Como uma rocha e ao contrário de uma vassoura, ela não tem propósito específico e contém essencialmente materiais conspícuos, naturais, "coisais". Como uma vassoura e ao contrário de uma rocha, ela é feita por seres humanos, mas a criatividade do artista possui afinidade com a criação sem propósitos da natureza (UK, 10ss/146ss). ST pode levar-nos a esperar que Heidegger considere a arte em função das *escolhas* dos artistas, a escolha deste tema no lugar daquele, deste material, deste pigmento etc. Mas ele não o faz. A obra de arte é mais como um PROJETO, que propõe um mundo no qual escolhas podem ser feitas. A verdade, a revelação do ser, está "posta na obra" e "põe-se à obra" (um jogo de palavras com *ins Werk setzen*, cf. LXV, 69), iluminando o mundo e a TERRA na qual ela se encontra. Assim como DASEIN está lançado em seu próprio projeto e se compreende em função dele, da mesma forma o artista é originado pela obra de arte. A questão não é simplesmente que ninguém é um artista até que tenha criado uma obra, mas que o artista não tem controle de sua própria criatividade, a arte sendo uma espécie de força impessoal que utiliza o artista em prol de seus propósitos. Uma obra deve ser compreendida em função do ser e do mundo, não de seu autor (NI, 474/niii, 4). (Heidegger freqüentemente sugere que filósofos também estão sob o jugo de uma força impessoal, tal como a "vontade de poder" ou o "começo" (NII, 290/niii, 214; LIV, 10s).) Uma obra também necessita de uma platéia, ou melhor, de "preservadores" *Bewahrenden*, e "preservação", *Bewahrung*, o que significa: "Permanecer na abertura dos entes que acontece na obra" (UK, 55/192). Uma rocha é o que é independente de qualquer espectador; o propósito de uma vassoura é imanente a ela, e em qualquer caso uma vassoura, assim como qualquer instrumento em bom estado, é essencialmente inconspícua mesmo se estiver em uso, ainda mais se guardada no armário. Mas uma obra precisa de preservadores para trazer à luz seu sentido e para receber a luz que ela derrama sobre suas vidas. A similaridade de *(be)wahren*, "proteger, guardar", e *wahr, Wahrheit*, "verdadeiro, verdade", não se perde em Heidegger, embora as palavras não estejam relacionadas etimologicamente. Desagrada-lhe a palavra *Ästhetik*, do grego *aisthesis*, "percepção", por dar ênfase à audiência à custa do artista e da obra, e por focalizar a beleza superficial e perceptível da obra: "A estética [...] transforma a obra de arte desde o início em um objeto para nossos sentimentos e idéias. Somente quando a obra se tornou um objeto ela pode se adequar a exposições e museus" (ACL, 139/43. Cf. NI, 91ss/ ni, 77ss; LXV, 503). A obra incorpora a verdade antes de tudo, e a beleza

sensorial apenas secundariamente. A obra, ou a arte mesma, é primária: ela gera o artista e os preservadores como um rio molda suas próprias margens (cf. LXV, 476).

Heidegger elabora suas visões acerca da arte em interação com Nietzsche, em cujo livro póstumo *Vontade de poder* ele encontrou cinco proposições sobre arte (NI, 82ss/ni, 69ss; 162ss/ni, 138ss): 1. A arte é a forma mais transparente e familiar da vontade de poder. 2. A arte deve ser compreendida em função do artista. 3. A arte é, a partir de um conceito de artista ainda mais vasto, o evento básico de todos os entes; enquanto os entes forem, eles serão algo que cria a si mesmo e que é criado. 4. A arte é o contramovimento distintivo por oposição ao niilismo. 5a. A arte é aquilo que mais estimula a vida, e/ou 5b. A arte vale mais do que a verdade. Heidegger rejeita 2: Nietzsche ignora a primazia da obra (NI, 138/ni, 117s). Ele inicialmente acha que 4 está em desacordo com a explicação fisiológica da arte dada por Nietzsche (NI, 109ss/ni, 92ss), mas modifica este veredito interpretando a fisiologia como algo que não envolve separação de corpo e mente, "como se um estado corporal habitasse o andar térreo e um sentimento o andar de cima" (NI, 118/ni, 98; cf. 148f/ni, 126s). Seu maior desacordo com Nietzsche aparece em 5. A verdade, para Nietzsche, é o retrato acurado do estado de coisas em curso relativamente a categorias rígidas e conceitos. A arte "transfigura a vida, conduzindo-a a possibilidades mais elevadas, ainda não vividas, que não pairam 'acima' da vida, mas desperta-a a partir de si mesma novamente para a vigília, pois 'Apenas através da magia pode a vida permanecer acordada' (Stefan George, "Der neue Reich")" (NI, 567s/niii, 81). Embora tanto a verdade quanto a arte sejam necessárias para a vida, Heidegger concorda que a arte seja superior à verdade no sentido nietzschiano de verdade (NI, 635s/niii, 140). Porém, a noção nietzschiana de verdade é demasiadamente tradicional, e ele mantém o contraste platônico entre arte e verdade (NI, 179/ni, 153; NI, 250/ni, 217; NII, 12/niii, 165). Estritamente, ou, originariamente, verdade não é correspondência ao fato, mas àquilo que Nietzsche diz que a arte proporciona: a descoberta de um reino de novas possibilidades.

A visão estética da arte deriva da metafísica antropocêntrica da modernidade, e concorda com a concepção dos entes como aquilo que é "objetivamente representável" (LXV, 503). Meus próprios estados, o modo como me sinto na presença de algo, determina minha visão de tudo com que me deparo (NI, 99/ni, 83). Assim sendo, a arte corre a risco de se tornar um dispositivo para prover "vivências [Erlebnis]" (LXV, 91). Isto é incitado pela visão (por exemplo, de Hartmann) de que uma obra é uma coisa, uma coisa manufaturada, com o valor estético sobreposto a ela. Apesar de a palavra grega *techne* ter sido usada tanto para "habilidade, perícia" quanto para "arte" (já que *techne* significa trazer os entes, seja por habilidade ou por arte, para a verdade ou desencobrimento, UK, 48/184), uma obra de arte é tão pouco um produto da habilidade, quanto uma coisa, a que se adiciona beleza. É onde a verdade se abriga, é a verdade que possibilita a aparição dos entes enquanto entes e habilita artesãos a produzirem seus artefatos (LXV, 69, 243 etc.). A superação da estética é parte integrante da superação da metafísica (LXV, 503s). Hegel estava errado em afirmar que a arte chegou a um fim. Se a arte haverá de decair para um "instrumento de policiamento cultural" ou se a arte ainda haverá de pôr em obra a verdade, isto é uma questão de "decisão"; o resultado é incerto (UK, 66s/204ss; LXV, 91, 507).

A arte é o "deixar-acontecer a chegada da verdade dos entes enquanto tal". Isto significa que toda arte é essencialmente "POESIA", ou ainda *Dichtung* (UK, 59/199).

autenticidade e inautenticidade O adjetivo *eigen*, "próprio, separado, peculiar, estranho etc.", surge como particípio passado de um verbo morto que significava "ter, possuir", significando, originalmente, "possuído, tomado". *Eigen* deu origem a *eigentlich* "real(mente), atual(mente), verdadeiro(amente), original(mente) etc." Dizer que DASEIN não é *eigentlich* poderia, portanto, ter o sentido de que ele não é real, ou não realmente Dasein. Mas Heidegger recusa isto, e relaciona intimamente *eigentlich* a *eigen*: Dasein "é essencialmente o que pode ser autêntico [eigentliches], isto é, algo de próprio, de exclusivamente seu [zueigen]" (ST, 42). Desta forma, *eigentlich*, quando usado como termo técnico, está próximo de "autêntico", que vem do grego *autos*, "si mesmo etc." e significava originalmente "feito por suas próprias mãos", "garantido por confiança". Heidegger usa em geral *uneigentlich*, "não literal(mente), figurativo(amente)", como o contrário de *eigentlich*. Ele também usa *Eigentlichkeit*, "autenticidade", e forja *Uneigentlichkeit*, "inautenticidade". Estes últimos não coincidem com "genuíno [echt]" e "falso [unecht]": "Há uma autenticidade falsa, i.e., um caso falso de estar-em-casa-consigo-mesmo [Beisichselbstsein] de Dasein, e uma inautenticidade genuína, i.e., uma perda de si genuína que surge do Dasein concreto em questão" (XXI, 226s; cf. ST, 146). Primordialmente só Dasein é (in)autêntico. Tudo o mais que se pode dizer (in)autêntico — temporalidade, o futuro etc. — o é em relação à (in)autenticidade de Dasein.

A possibilidade de ser autêntico ou inautêntico de Dasein se enraíza no fato de que Dasein é "sempre meu [*je meines*]", e deve sempre dirigir-se a e ser abordado por meio de um pronome pessoal, "eu", ou "você" (XXI, 229; cf. ST, 42). Sendo meu, posso perdê-lo ou compreendê-lo, pois o fato de ser meu não acarreta necessariamente que seja "próprio [zu eigen]"; "é sempre meu, na medida em que já sempre foi decidido de que modo é meu — não no sentido de que ele mesmo necessariamente tomou a decisão, mas de que uma decisão acerca de Dasein já foi feita. Dasein é sempre meu, isto significa de fato que é exclusivamente seu [zu eigen] desta maneira ou de outra, possuindo a si mesmo tanto ou tão pouco como exclusivamente seu, compreendendo a si mesmo e apoderando-se de si tanto ou tão pouco como exclusivamente seu [als eigenes]. Ou, alternativamente, deficientemente: ele ainda não apoderou-se de si mesmo, ou perdeu-se a si mesmo. De início e em geral, Dasein ainda não ganhou a si mesmo como exclusivamente seu, ainda não encontrou seu caminho para si mesmo, por exemplo nos tempos da juventude, perdendo-se novamente de si mesmo, talvez justo no período mais vigoroso de sua vida. Só pode ter perdido para si mesmo, só pode ter falhado em encontrar a si mesmo, na medida em que ele é, em seu próprio ser, meu, i.e., possivelmente autêntico" (XXI, 229; cf. ST, 42s).

Dasein não perde a si mesmo como se perde um guarda-chuva (cf. SF, 90). Ele o perde ao "cair na ocupação" (XXI, 231s). Ele cai em e é absorvido pelo "mundo", de tal forma que esquece de si mesmo como um ente autônomo e interpreta a si mesmo em função de suas preocupações correntes: "Cada um é o que faz [...] É um sapateiro, um alfaiate, um professor, um banqueiro" (XX, 336). Em casos extremos, ele compreende

a si mesmo como um SER-SIMPLESMENTE-DADO, com o qual só se pode lidar por meio de suas preocupações. Apesar disto tudo, Dasein ainda se ocupa de si mesmo. Se deixasse completamente de se importar consigo mesmo, deixaria de ser "cuidado" (*Sorge*), cessando toda "ocupação" (*Besorgen*) com o que quer que seja. Inautenticidade é apenas uma "modificação", não a extinção, do cuidado. Dasein nunca está, portanto, irrecuperavelmente perdido na inautenticidade. Se assim o fosse, não seria "inautêntico", já que não mais seria um Dasein. Dasein inautêntico continua a falar de si mesmo como "eu", mas referindo-se ao IMPESSOAL, ou ao si mesmo interpretado em função do mundo. Se queremos saber do si mesmo autêntico, o si mesmo "subsistente", firmado sobre seus próprios pés, devemos olhar para o "autêntico poder-ser-si-mesmo [Selbstseinkonnen], na autenticidade e propriedade do ser de Dasein como cuidado (cura)" (ST, 322).

A inautenticidade está freqüentemente associada com o impessoal. Ser autêntico é fazer sua própria coisa, não o que o impessoal prescreve. Não obstante Heidegger discute com freqüência a inautenticidade independentemente do impessoal (por exemplo XXI, 228ss). A conexão entre a absorção em seu negócio corrente e a sujeição ao impessoal reside em que alguém, tratando de seus negócios, deve ver as coisas como *eles* as interpretam, não de seu *próprio* modo. Heidegger sugere certas vezes que na "cotidianidade mediana" Dasein não é nem autêntico nem inautêntico, encontrando-se num estado de *Indifferenz* (XXI, 229s; ST, 43, 53). Pode ser que ele queira dizer que o Dasein cotidiano não está necessariamente sujeito ao impessoal, no que concerne a problemas que ultrapassam a mera concordância com a opinião impessoal de que sapatos são para caminhar e martelos para martelar. Embora a cotidianidade comece como uma condição neutra, ela acaba tornando-se um estado de decadência e inautenticidade.

Inautenticidade não é uma noção moral ou teológica (XXI, 232; LXV, 302). Uma razão para isto é que a distinção entre autenticidade e inautenticidade não é imposta a Dasein pelo próprio Heidegger. Todo Dasein possui uma voz interna chamando-o para a autenticidade, para o cumprimento-de-si-mesmo: "ouvir constitui a abertura primária e autêntica de Dasein para seu próprio poder-ser: ouvir a voz do amigo que todo Dasein traz consigo" (ST, 163).

Posteriormente, a distinção torna-se menos importante (cf. NI, 275s/nii, 24s etc.). Quando o homem como tal não é mais *Da-sein*, "ser-aí", "pre-sença", já não há lugar para uma distinção entre *Da-sein* autêntico e inautêntico. Duas noções similares ocorrem. *Weg-sein*, "ser-afastado" (mas como *wegsein*, "estar desviado, estar afastado, estar fora etc.") é contrastado com *Da-sein* (XXIX, 95; LXV, 252, 301s, 323s). Trata-se de uma noção próxima de *Uneigentlichkeit*, mas à medida que sucumbimos ao *Weg-sein* estamos fora do *Da-sein*. *Eigentum* vem de *eigen*, e Heidegger insiste que essa palavra pode ser lida como *Eigen-tum*, por analogia com *Fürstentum*, "reinado" (LXV, 320): assim sendo, "qualidade do próprio, propriedade". Mas ele continua a usá-la em seu sentido normal de "posse, possessões": o "acontecimento [Er-eignung] apropriador destina o homem para a Eigentum do Ser (LXV, 263). Freqüentemente isto está próximo da *Eigentlichkeit* de ST: "O si mesmo é o desdobramento da propriedade [Eigentumschaft] da essência. Que o homem possui a sua essência como Eigentum

significa: ele permanece em constante risco de perda" (LXV, 489; cf. 500). Mas a inautenticidade agora está mais ligada à relação de cada um com o ser do que à relação consigo mesmo: "Dasein é autêntico se pertence à verdade do ser de tal modo que a prioridade sobre os entes é concedida ao ser" (XLIX, 66). Já que agora estamos mais preocupados com a história e o ser do que com o Dasein individual, nem todos precisam de autenticidade, apenas aqueles que estão preparando o solo para a questão do ser (LXV, 285). Pois na maioria das vezes: *Der Mensch ist das Weg*, "O homem é o des-vio" (LXV, 323).

C

ciência *Wissenschaft* tem um sentido mais abrangente do que "ciência". Qualquer estudo sistemático de um campo é uma *Wissenschaft*. História, teologia, filologia clássica, história da arte são todas *Wissenschaften*, apesar de pertencerem às *Geisteswissenschaften*, as ciências "humanas", "sociais" ou "morais", em contraste com as *Naturwissenschaften*, ciências da natureza. A física matemática era, para Heidegger, o melhor exemplo de uma ciência, embora seu tipo de "rigor [Strenge]", "exatidão [Exaktheit]", não seja apropriado para outras ciências (LXV, 149).

A ciência não é o caminho primordial pelo qual descortinamos o mundo. Antes da ciência, o "solo se descobre [...] no cultivo dos campos, o mar na navegação" (XXVII, 162). A ciência pressupõe uma compreensão pré-científica e pré-ontológica do ser. Uma ciência não é primordialmente um conjunto de proposições, nem a descoberta de novos fatos. Fatos e proposições pressupõem um desencobrimento anterior de entes. O que acontece na ciência é uma mudança nas "questões propostas e no modo de ver — os fatos mudam em conseqüência disto." Explicações psicológicas e sociológicas da ciência são de pouco uso: "Uma sociologia deste tipo mantém a mesma relação com a ciência efetiva e com a sua compreensão filosófica que manteria o assaltante com o arquiteto ou [...] com o artesão honesto" (XXIX, 379). A ciência não é meramente teórica; ela realiza experimentos práticos e constrói instrumentos. "Dasein contemplativo não é ciência" (XXVII, 178). "Ciência significa: estar no desencobrimento de entes em função do desencobrimento" (XXVII, 179, cf. FT, 48/6). Todo DASEIN está "na verdade" e "deixa os entes serem [Seinlassen des Seienden]", mas a ciência valoriza a verdade em função de si mesma e deixa os entes serem de um modo especial. O conhecimento implícito sobre resistência, pressão e suas regularidades, que adquirimos lidando com utensílios, expande-se pela ciência para um conhecimento explícito das leis da pressão e resistência como tais, leis que ultrapassam a região de nossa atividade e envolvimento práticos e cotidianos. A ciência abstrai nossos afazeres práticos. Ela vê o arado como um ser-simplesmente-dado, não como um utensílio. Ela pressupõe uma "simples olhadela [nur Hinsehen]" para as coisas, um modo de deixá-las ser que não é fácil de atingir. Além do mais, a mera inatividade, o cessar de lidar com as coisas, não necessariamente as revela como são "em si mesmas"; pode revelá-las como reclamando por algum trabalho que nelas se possa fazer. A ciência, essencialmente, não descobre novos entes, apenas um modo novo de olhar para velhos entes, de

enxergar o ser. Esta é a essência da física matemática de Galileu, não a indução e o experimento, que pressupõem um conceito da natureza como homogênea e portanto matemática (XXVII, 179ss). Esta visão da natureza é uma "projeção [Entwurf] da coisidade das coisas como saltos por sobre as coisas", uma "intervenção antecipadora [Vorausgriff] na essência das coisas", um "projeto fundamental [Grundriss]" (FD, 71/291s). Assim sendo, "não se pode dizer que a teoria de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira e a teoria de Aristóteles de que corpos leves tendem a subir é falsa; pois a concepção grega da essência do corpo, do lugar e da relação entre ambos baseia-se em uma interpretação diferente dos entes, engendrando, assim, um modo diferente de enxergar e examinar processos naturais". Afirmar o contrário equivaleria a dizer que a poesia de Shakespeare é melhor do que a de Ésquilo (ZW, 71/117).

Uma ciência pode passar por uma "crise [Krisis]": o "real 'movimento' das ciências ocorre quando seus conceitos básicos passam por uma revisão mais ou menos radical, para elas não transparente. O nível alcançado por uma ciência determina-se pelo quão profundamente ela é *capaz* de uma crise em seus conceitos básicos" (ST, 9. Cf. XX, 3ss; XXVII, 26ss). A relatividade e a teoria quântica são exemplos de uma crise, mas crises também ocorrem na matemática, biologia e teologia (ST, 9f; XXXI, 142). A ciência "não é um acontecimento original da verdade; ela sempre desenvolve uma região já aberta da verdade, [...] à medida que uma ciência ultrapassa a exigência de correção encaminhando-se para uma verdade, e isto significa para o desvelamento essencial dos entes enquanto tais, ela é filosofia" (UK, 50/187). A ciência em crise torna-se filosofia. Mas mesmo a ciência em crise não funda um mundo no sentido em que a arte pode fazê-lo; ela opera dentro de uma compreensão pré-científica estabelecida dos entes.

A filosofia não é uma ciência. Ela lida com "o todo", enquanto que a ciência lida com um campo específico, demarcado e fundado não pela ciência enquanto tal, mas pela metafísica (XXVII, 13ss, 22; NI, 477, 520ss/niii, 6, 42ss). Uma ciência não pode compreender a si mesma, seus próprios limites e conceitos, a não ser tornando-se filosofia (XXVII, 38; NI, 372/nii, 112). É, portanto, absurdo sugerir que a ciência poderia substituir a filosofia ou, como fez Husserl, que a filosofia deveria tornar-se "científica". Filosofia e ciência não são, contudo, como dois edifícios separados. A filosofia, a reflexão metafísica no campo de uma ciência, está implícita na própria ciência (NI, 373/nii, 112s), embora a transição da ciência para a filosofia envolva um "salto" e não o desenvolvimento constante pelo qual a cotidianidade converte-se em ciência (NI, 522s/niii, 43).

Heidegger tornou-se hostil à ciência contemporânea à medida que sua atenção desviou-se para a tecnologia e a regimentação política da ciência: "Não se precisa querer o retorno da diligência para ver a brutalização interna e a degradação do gosto que a ciência tecnológica torna possível" (XXVII, 161). O filósofo examina as ciências não em função delas mesmas, mas porque estão envolvidas no "abandono do ser" (LXV, 141ss). A ciência moderna é muito diferente da "doutrina" medieval ou do "conhecimento" antigo. Ela não é conhecimento no sentido de fundamentar e preservar a verdade essencial, mas no sentido de correção e MAQUINAÇÃO. Aquilo que é passível de conhecimento científico sempre se dá de antemão em uma verdade, inaces-

sível à ciência, sobre a sua região de entes. A especialização é essencial à ciência, ao contrário da arte ou da filosofia; isto deriva da entidade como representação. Uma ciência explica o desconhecido em função do conhecido, mas apenas com "referência [Hinsicht]" a algo específico: uma pintura, por exemplo, pode ser explicada por referência à sua composição físico-química, às condições fisiológicas e psicológicas de sua produção, sua gênese histórica, ou suas qualidades artísticas. Uma ciência retira seu rigor do fato de se colar estritamente à sua região e à referência pela qual ela a considera. Seu rigor consiste no seu método e nos demais aspectos que produzem "resultados [Ergebnisse]". Suas explicações são causais, do tipo "se ... então" na forma do "quando ... então". Isto é exigido pela maquinação. Até a história [*Historie*] opera causalmente, deixando a vida e a experiência expostas ao cálculo e à manipulação. Mas a vida não pode ser explicada deste modo. A ciência não aspira ao conhecimento genuíno, mas a informações e resultados utilizáveis, alcançados por meio de um certo método. Ela precisa justificar a si mesma através de seu serviço à nação. Ela pode desviar-se para diferentes fins, servindo ao bolchevismo e ao capitalismo americano tão prontamente quanto ao nazismo; ela é "internacional". À medida que a ciência alcança mais e mais resultados, ela não admite nenhuma crise, nenhuma mudança essencial na sua visão; isto está excluído tanto mais definitivamente quanto mais ela avança uniformemente para seu fim. Toda ciência conta com a experiência, mas nem toda ciência é experimental. *Historie* utiliza fontes; ela nunca chega à história (*Geschichte*), como a sua variante *Prähistorie* mostra notavelmente. À medida que a ciência torna-se mais tecnológica e manipulativa, a diferença entre as ciências naturais e humanas diminui. A ciência natural torna-se parte da tecnologia e do empreendimento maquinais, as humanidades tornam-se um jornalismo de gigantesca amplitude, interpretando a experiência corrente e tornando-a pública para todos tão rapidamente e atrativamente quanto possível. Universidades tornam-se institutos puramente organizacionais, sempre mais realistas e relevantes, com algum adorno cultural com fins de propaganda. A ciência fará um progresso gigantesco, na exploração da terra, na administração de recursos humanos, sem se deixar frear por nenhuma reminiscência romântica do passado. A ciência está rumando para sua própria dissolução junto com todos os entes. Seu objetivo encoberto é o tédio completo, o abandono bocejante dos entes pelo ser. Mas a ciência sempre se apresenta como começo: "Somente os cegos e tolos falarão hoje em dia do 'fim' da ciência" (LXV, 157).

coisa *Ding*, "coisa", se distingue de *Sache*, "coisa, tema, causa, assunto". *Sache*, assim como a palavra latina *res*, denotava originalmente um caso legal ou um assunto de interesse, enquanto que *Ding* era a "corte" ou "assembléia" diante da qual um caso era discutido (C, 166ss/174s). *Sache* aparece na divisa de Husserl: "Às coisas mesmas!", que prescreve uma visão perfeita das coisas, livre de preconceitos e pressuposições tradicionais. Heidegger endossou este objetivo: ele é fonte de sua constante preocupação com nosso "acesso [Zugang]" às coisas (p.ex. ST, 6). Husserl rejeitou, porém, seu próprio tema, aceitando conceitos tradicionais tais como "consciência", sem um exame adequado (XX, 147). *Sache* não se compromete com a natureza da "coisa" em questão. *Ding*, em ST, implica um SER-SIMPLESMENTE-DADO, um objeto de

contemplação neutra, em contraste com o instrumento manual e com DASEIN. A coisa está especialmente associada à visão de Descartes de que o si mesmo é uma *res cogitans*, uma "coisa pensante" (ST, 67s, 98). Na década de 1930, Heidegger desenvolve uma visão mais complexa de *Ding*. Distingue três sentidos da palavra: 1. O ser-simplesmente-dado (e também os manuais de acordo com seu emprego em ST): pedra, um pedaço de madeira, alicates, relógio etc; 2. Um sentido mais extenso que inclui pedra etc., mas também acontecimentos: "planos, resoluções, pensamentos, temperamentos, feitos, o histórico"; 3. O sentido mais extenso de todos que inclui 1 e 2, mas também qualquer coisa que seja "um algo, que não seja nada [...] o número 5, sorte, coragem" (FD, 5/6). Ele examina várias explicações de *Ding*: a explicação do físico de um pôr-do-sol e de uma mesa; uma coisa como o ocupante de uma certa posição espaço-temporal; a visão de Leibniz de que uma coisa é um "isto particular [je dieses]" independentemente de sua localização espaço-temporal (FD, 8ss/ 11ss); uma coisa como a unidade de uma variedade de qualidades perceptíveis; uma forma sobreposta à matéria (UK, 14ss/ 150ss; NI, 564/niii, 77s). A visão mais "natural" é a de que coisa é um "suporte de propriedades". Ela também serve à teoria da verdade como correspondência. Uma proposição envolve um sujeito e um predicado, que correspondem ao suporte e sua propriedade: "a estrutura da coisa é coerente com a estrutura da proposição" (FD, 48/64. Cf. UK, 12ss/148ss). No entanto, "o 'natural' é sempre histórico" (FD, 30/39). A visão "natural" é um velho preconceito originado por Platão e Aristóteles. Mas precisaríamos "colocar em cena toda a existência grega, seus deuses, sua arte, sua política, seu saber, para experimentar o que significa uma descoberta como a da coisa". Pois a resposta para a questão "O que é uma coisa?" não é uma proposição, mas "o início de uma mudança de nossa antiga atitude para com as coisas, uma mudança de questionamento e avaliação, de visão e decisão, em suma: de Da-sein em meio aos entes" (FD, 38/50).

Posteriormente, Heidegger explora o significado original de *Ding* ou do alemão antigo *thing*, a "assembléia" do povo, e do verbo derivado *dingen*, "coisificar", agora usado raramente para "alugar, contratar", e anteriormente no sentido de "discutir perante a assembléia". Ele entende *dingen* na acepção de "reunir, juntar, recolher", e considera uma coisa como algo que "reúne" a "quadratura", TERRA, céu, deuses e mortais: "A jarra é uma coisa não no sentido romano de res, nem no sentido de um ens como os medievais o entendiam, nem no sentido moderno de um objeto representado. A jarra é coisa à medida que ela coisifica. [...] Coisificando, ela detém por um instante [verweilt] terra e céu, os deuses e os mortais; ao deter, a coisa aproxima os quatro uns dos outros em suas distâncias" (C, 170/177). Como em FD, a questão "O que é uma coisa?" coloca em cena todo o mundo.

compreender e ser "Compreender", *verstehen*, vem de *stehen*, "ficar de pé, manter-se em" no sentido intransitivo, embora também usado originalmente de modo transitivo. Depois de ST, Heidegger escreve algumas vezes *ver-stehen*, enfatizando que compreender algo é ficar de pé, ou fazê-lo ficar, no aberto (LXV, 259, 286, 303). Ao contrário de *verstehen*, *Verstand*, "(a faculdade da) compreensão, intelecto, senso comum", é, para Heidegger, um termo de desaprovação. É freqüentemente qualificada

como a *Verstand* "comum" ou "vulgar", sendo associada, como em Hegel, a distinções convencionais e à lógica tradicional (XXIX, 264, 427ss; OQM, 107/97). *Verständnis*, pelo contrário, "(o ato ou estado de) compreensão", é positiva. *Verständlich*, "inteligível", e *Verständlichkeit*, "inteligibilidade" são também aprovadas em ST, embora posteriormente a "inteligibilidade" cotidiana tenha sido depreciada (LXV, 328, 435). *Verständigkeit*, "senso comum", e *verständig*, "relativo ao senso comum", são negativos: como Hegel, Heidegger considera que o mundo da filosofia é, com relação ao senso comum, um "mundo às avessas" (XXIV, 19). *Verständigung*, de (*sich*) *verständigen*, "chegar a um entendimento", tem, contudo, um sentido positivo, especialmente na acepção fundamental de concordância, operada na identificação do tema comum de nosso discurso: "Já que a má compreensão [Misverständnis] e a falta de compreensão [Unverständnis] são apenas variantes da compreensibilidade [Verständigung], a aproximação recíproca dos mesmos homens em sua mesmidade e identidade deve, em toda parte e antes, fundar-se na compreensibilidade" (NI, 578s/niii, 91).

Verstehen implica a "concepção clara de uma coisa como um todo, mas não necessariamente uma referência a algum processo de pensamento precedente" (DGS, 291). *Verstehen* é, assim, diferente de *begreifen*, "entender (conceitualmente)": pode-se compreender ser sem entendê-lo, mas não se pode entender ser sem compreendê-lo (XXIV, 18, 117; XXXI, 43). A compreensão não é "um tipo particular de saber, distinto de outros tipos tais como explicar [Erklären] e entender, nem é saber no sentido de conceber algo tematicamente. [...] Toda explicação como uma descoberta de compreensão daquilo que não compreendemos enraíza-se na compreensão primária de Dasein" (ST, 336). Dilthey e Weber sustentaram que, enquanto as ciências naturais "explicam", as ciências sociais e humanas "compreendem". Isto não é suficientemente profundo: tanto a explicação quanto a compreensão neste sentido pressupõem uma compreensão mais fundamental que nos capacita a encontrar nosso caminho no mundo (LVI, 207). *Verstehen* tem um sabor prático: *verstehen* seguido de um infinitivo significa "compreender, saber como fazer algo", e *sich verstehen auf* significa "compreender, saber como fazer, lidar com algo". "Certas vezes na fala ôntica usamos a frase 'compreender algo' no sentido de 'ser capaz de administrar [vorstehen] algo', 'ser capaz de fazê-lo', 'ser competente em algo'. Aquilo que nos compete compreender como um existencial não é nada definido [kein Was, lit. 'nenhum o que'], mas o ser como existente" (ST, 143). DASEIN compreende o mundo e suas próprias possibilidades: "A compreensão projeta o ser de Dasein para a sua destinação de maneira tão originária quanto para a significação, entendida como a mundanidade do seu mundo particular. [...] Uma vez que existe, Dasein compreende-se a si mesmo — sempre se compreendeu e sempre se compreenderá — em função das possibilidades" (ST, 145).

Como um ser cujo próprio ser está em jogo, Dasein possui essencialmente *Seinsverständnis*, uma "compreensão de ser" (ST, 12), não apenas de seu próprio ser. Como Heidegger disse em uma nota tardia: "Mas ser aqui não apenas como ser do homem (existência). [...] Ser-no-mundo inclui *em si mesmo* a relação da existência com o ser em sua totalidade: compreensão de ser" (ST, 440 *ad* 12). Antes de compreender qualquer outra coisa, Dasein compreende ser. Isto envolve uma compreensão do verbo "ser" e de seus usos básicos: "sou", "é", "era" etc. Também envolve uma compreensão tácita — apesar de nossa tendência a ignorar tais distinções (XXXI, 44, 124, 236) — dos modos básicos de ser, da diferença entre pessoa, utensílio e SER-SIMPLESMENTE-DADO. Tal compreensão não é primordialmente lingüística: "Ela não está antes no falar sobre os entes, no explícito dizer-'é', que operamos na compreensão do 'é'; nós já a possuímos em toda a nossa conduta silenciosa frente aos entes. [...] também em nossa conduta em relação a nós mesmos, que somos entes, e em relação aos outros da nossa espécie, com quem nós somos, compreendemos uma coisa tal como ser. [...] Sim, só podemos usar 'é' e 'era' e palavras similares, e expressar o que queremos dizer com elas, porque já compreendemos o ser dos entes antes de qualquer expressão e de qualquer frase" (XXXI, 41).

Compreender, assim como interpretar, envolve a "estrutura-como". Compreender o que é um martelo é considerá-lo ou vê-lo como um martelo, como um utensílio de martelar. Da mesma forma, compreender o ser dos entes envolve considerá-los *como* entes. Não podemos estar conscientes dos entes enquanto tais se não transcendemos os entes em direção ao MUNDO ou aos entes como um todo, já que só posso estar consciente de uma entidade enquanto tal se estiver consciente das POSSIBILIDADES alternativas, e estas dependem de um todo mais extenso (XXIX, 528ss). Nem eu mesmo posso propriamente existir a não ser que, transcendendo os entes, possa escolher conduzir-me a este ente ou àquele. Por conseguinte, a compreensão de ser não é meramente um conjunto de categorias acumuladas como uma coleção de moedas; ela se desenvolve junto com a formação de mundo, com a transcendência (XXVII, 314; LXV, 217).

Em ST, ser depende da compreensão que dele temos: "Entes *são*, independentemente da experiência, do conhecimento e da concepção, por meio dos quais são descobertos e determinados. Mas ser 'é' apenas na compreensão [im Verstehen] dos entes cujo ser envolve uma coisa tal como a compreensão de ser [Seinsverständnis]. O ser pode portanto ser incompreendido, mas até certo ponto ele é sempre compreendido" (ST, 183). Heidegger rejeita posteriormente a "mais grosseira das más interpretações", de que "através da compreensão de ser, Ser (incluindo, de quebra, 'os entes') torna-se 'dependente' do sujeito, reduzindo tudo a um 'idealismo', [...]" (LXV, 259). Isto decorre do fato de que se considera a "compreensão como um tipo de cognição capaz de averiguar 'vivências [Erlebnisse]' interiores de um 'sujeito' e toma correspondentemente aquele que comprende como um sujeito-eu". A compreensão é, no entanto, uma "projeção, [...] um abrir-se, arremessar-se para, um instalar-se no espaço aberto no qual aquele que compreende primeiramente vem a si como um si mesmo" (LXV, 259)." 'Ser' não é um produto ou feito [Gemächte] do sujeito; Da-sein ultrapassa toda subjetividade e brota da essencialização [Wesung] de Ser" (LXV, 303). No entanto, a compreensão de ser possui em ST um "caráter transicionalmente ambíguo", que corresponde à "caracterização do homem ('Dasein humano', o Dasein *no* homem)" de ST. Por um lado, ela é "por assim dizer metafisicamente retrospectiva, [...] o fundamento, ainda que infundado, do transcendental e da re-presentação [Vor-Stellens] da entidade em geral (voltando diretamente à *idea* [grega])". Por outro lado, ela é "(já que a compreensão é concebida como pro-jeto [Ent-wurf] e também como lançado) a indicação da fundamentação da essência da verdade (o ser-manifesto;

iluminação do aí, ou pre: Da-sein)". "Mas a compreensão de ser é, em toda parte, o oposto de [...] tornar ser dependente da opinião humana [Meinen]. Quando estamos lidando com a pulverização do sujeito, como pode acontecer de o ser ainda ser considerado 'subjetivo'?" (LXV, 455s).

Nem em ST, nem posteriormente, é ser dependente do sujeito ou "subjetivo". ST sugere que ser seja dependente de seres humanos ou de Dasein. Mais tarde, "há" ser na ausência de Da-sein (o qual "brota da essencialização de ser") e da compreensão humana, mas nesse caso, está então ausente, "permanece afastado".

conhecimento e epistemologia Logo após a morte de Hegel em 1831, o idealismo alemão perdeu sua influência nas universidades alemães. Sua pretensão a um conhecimento de mundo que tudo abarcasse foi anulada pelo rápido crescimento das ciências naturais e históricas. Isto colocou um problema para os filósofos. O que eles podiam fazer, além de registrar as descobertas das ciências, talvez aplicando algumas delas, tais como a psicologia, a problemas filosóficos tradicionais? Na década de 1860, diversos filósofos acharam uma resposta: "De volta a Kant!" Não o Kant dos idelistas alemães, mas um Kant mais modesto, que restringe nossas pretensões metafísicas e examina as fundações das ciências. Se a ciência não deixa nenhuma área do mundo para os filósofos explorarem, ela ao menos oferece a possibilidade de exploração das suas próprias fundações. Assim, os "neokantianos" devotaram-se à *Erkenntnistheorie*, "teoria do conhecimento" ou "epistemologia", em contraste com a ontologia ou metafísica. Para Riehl, um dos primeiros neokantianos, a filosofia é apenas *Erkenntnistheorie*, preocupada mais ou menos exclusivamente com as fundações das ciências naturais, com os conceitos básicos, tais como "matéria", "força", "causa" e "movimento", pelos quais transformamos a percepção em ciência. Mas a maioria dos neokantianos era interessada na cultura em geral: ética, direito, arte, religião, assim como em ciência. Cada um destes campos possui seu método próprio, um método distinto do método das ciências naturais, e o seu tipo particular de *Geltung*, "validade", e *Wert*, "valor" (cf. XIX, 26; XXI, 78ss, 82ss; ST, 99s, 166s). Os neokantianos não estão (como Heidegger ocasionalmente sugere) exclusivamente preocupados com as ciências naturais ou com a cognição científica. Estão preocupados com o que Hegel e Cassirer, um neokantiano tardio, chamaram de "espírito objetivo" — normas, valores e verdades objetivos e interpessoais — mais do que com DASEIN ou *Existenz* e com as escolhas que fazemos em nossas vidas cotidianas e em momentos de crise. Eles lidam com linguagem e pintura mais do que com oradores, pintores ou seres humanos, com mapas mais do que com nosso senso de direção. Husserl foi primeiramente influenciado pelo realismo aristotélico de Brentano, embora tenha sofrido a influência neokantiana a partir de 1900. Como os neokantianos, ele enfocava a consciência ou o sujeito, o conhecimento, a ciência natural, e a relação entre filosofia e psicologia (LIX, 87ss; XVII, 61ss; XXI, 31ss).

Heidegger tinha aversão à *Erkenntnistheorie*, mesmo antes de decidir que Kant era mais um metafísico do que um epistemólogo (XXII, 272s, 286). *Erkenntnis* é "conhecimento" filosófico ou científico, apesar de seu verbo correspondente, *Erkennen*, significar freqüentemente apenas "conhecer, reconhecer etc." "Nem todo conhecer [Erkennen] é Erkenntnis científico" (S, 63/52). *Erkenntnis* e, até mesmo, *Erkennen* pressupõem uma consciência tácita e não especializada de mundo, da própria vida e dos afazeres de cada um — Dasein ou *Existenz* — que eles nunca podem apreender inteiramente. *Erkenntnis* e, portanto, *Erkenntnistheorie* pressupõem uma explicação do ser: "A questão acerca da essência de Erkenntnis já é [...] uma ponderada *projeção* da essência do homem e de sua posição em meio aos entes e uma projeção da essência destes próprios entes" (NI, 561s/niii, 75. Cf. XX, 215ss). Para o ser-no-mundo cotidiano, Heidegger prefere palavras tais como *verstehen*, "compreender", ou, antes de ST, *sich auskennen*, "entender de algo": "Conhecimento [Wissen] no sentido mais amplo" inclui "não apenas teoria, mas também entender de algo [Sich-auskennen], por exemplo, em uma profissão" (XXII, 265, cf. LXIII, 99; XXI, 143). *Wissen*, "saber [como, que, sobre etc.], contrasta com *kennen*, "conhecer, ser familiar, ter relação [com algo ou alguém]". *Wissen* era originalmente um verbo no passado, "ter percebido". Usado sobretudo na acepção de saber como, esse verbo não costuma atualmente ser relacionado à visão. Heidegger o associa, no entanto, a ver e ter visto (UK, 47/184). Considera *das Wissen* como "a preservação da verdade", ao passo que *Erkennen* é "um modo pelo qual a verdade é revelada e adquirida" e *Erkenntnis*, "aquisição de verdade" (S, 63/52). Utiliza, às vezes, *Wissen* em um sentido amplo que inclui tanto "teoria", *Erkenntnis*, quanto entender de algo (XXII, 265). Outras vezes, o utiliza de modo mais positivo do que o faz com as palavras ligadas a *kennen*, relacionando-o ao conhecimento filosófico ou conhecimento do todo: "O conhecimento [kennen] comum termina com o não-conhecimento [Nichtkennen] daquilo que ainda é passível de ser conhecido [Kennbaren]. O conhecimento essencial [Wissen] começa com o conhecimento [Wissen] de algo que não é passível de ser conhecido [Nichtwissbaren]" (NI, 477/niii, 5s, cf. XXIX, 213). *Erkenntnis* sempre contrasta com humores e com vontade. *Wissen*, não necessariamente. O *Wissen* transmitido por uma grande obra de arte não "consiste meramente em conhecer [Kennen] e representar algo. Aquele que verdadeiramente conhece [weiss] os entes, sabe o que quer em meio a eles. [...] O Wissen que permanece uma vontade, e a vontade que permanece um Wissen, é o envolvimento ecstático do homem existencial no desencobrimento dos entes", e é portanto similar à decisão, em ST (UK, 55/192). Assim sendo, simplesmente "ter informação [Kenntnisse], por mais abundante que isso possa ser, não é Wissen" (IM, 16/17). No nosso abandono tecnológico de ser, *Wissen* tende a se degenerar para "a disseminação calculada, rápida e em grande escala de informação mal-compreendida para o maior número possível, no menor tempo possível" (LXV, 122).

Heidegger discute várias palavras gregas relacionadas a conhecimento. *Techne*, "habilidade, talento, arte", não é, ele insiste, "um 'fazer' e produzir, mas o Wissen que sustenta e guia todo brotar humano em meio aos entes" (NI, 97/ni, 81s Cf. UK, 47s/184). O correlato (e parente) grego de *wissen é eidenai*, originalmente "ter visto", portanto "saber", e a fonte de *eidos*, "forma", e *idea*, que Heidegger considera em geral como o que é visto, um "aspecto" (XXI, 56. Cf. ST, 171). Mas, assim como *wissen*, *eidenai* é freqüentemente utilizado para saber que, o que etc. Conhecer uma pessoa é às vezes *eidenai*, às vezes *gignoskein*, que, com seu substantivo *gnosis*, tem muitas vezes uma qualidade de conhecimento por familiaridade. *Episthastai*, "saber

etc.", é, para Heidegger, "ser perito [vorstehen, lit. 'estar diante de'] em algo, entender de algo" — ele o associa (controvertidamente) a *histanai, histasthai,* "localizar, pôr", "ficar". O substantivo derivado *episteme*, "conhecimento", significa "aproximar-se de algo, entender daquilo, dominá-lo, penetrar seu conteúdo substancial" (XXIX, 49). Aristóteles lhe deu o significado de "ciência", mas em um sentido distinto da "pesquisa [Forschung]" científica moderna e do "experimento" (ZW, 74/121. Cf. XIX, 31ss, 91ss).

Nenhum grande filósofo foi, na visão de Heidegger, um epistemólogo. O cartesianismo é uma ontologia, não uma epistemologia: "Esta história de Descartes, que veio e duvidou e assim tornou-se um subjetivista e assim fundou a epistemologia, nos dá o retrato mais usual; mas este retrato é no máximo um romance ruim" (FD, 77/99); "Descartes não duvida porque é um cético; ele tem de duvidar porque coloca a matemática como fundamento absoluto e procura uma fundação correspondente para todo Wissen" (FD, 80/103).

consciência e débito/culpa *Conscientia*, "saber [*scientia*] com [*con-*]", é, diz são Tomás de Aquino, a aplicação do saber a uma ação particular. Ela tem três funções: 1. Testemunhar: eu julgo que (não) fiz algo moralmente relevante, por exemplo, xinguei os outros. 2. Restringir e incitar, i.e., proibir e comandar: julgo que (não) deveria fazer algo. 3. Desculpar ou acusar, torturar, censurar: julgo que o que fiz (não) foi bem-feito. (*Summa theologiae*, 1ª, 69, 13). Consciência não é, para são Tomás, uma "voz" ou uma "convocação" (de Deus), nem envolve uma bifurcação de si mesmo. Consciência é simplesmente o raciocínio prático sobre problemas morais, sendo, portanto, tão falível quanto qualquer outro raciocínio.

O alemão *Gewissen* não está diretamente relacionado a *gewiss*, "certo". É uma tradução de *conscientia*, usando *wissen*, "saber", e *ge-*, "junto, com". Como *conscientia*, referia-se inicialmente à função 1 acima, saber o que alguém fez ou não fez. Heidegger insiste, no entanto, em que consciência não é a certeza de que alguém não fez algo e, portanto, não é culpado (uma "consciência fácil"); ele dissocia *Gewissen* de *gewiss* (ST, 291s). A "interpretação existencial [da consciência] precisa ser validada por uma crítica do modo pelo qual a consciência é interpretada ordinariamente" (ST, 69). A "interpretação ordinária" difere da de Heidegger em quatro pontos: 1. A consciência possui uma função crítica. 2. Ela sempre nos fala de um feito definido que foi realizado ou desejado. 3. A "voz" da consciência não tem uma relação tão radical com o ser de DASEIN quanto Heidegger supõe. 4. A forma básica da consciência, rejeitada por Heidegger, é a "má" e a "boa" consciência, a que censura e a que adverte (ST, 290). Heidegger retira "consciência" e "débito" do seu contexto ético em função de um sentido mais fundamental e EXISTENCIAL: "O ser e estar em débito em sentido originário não pode ser definido pela moralidade, porque ela já o pressupõe." (ST, 286).

Heidegger difere de são Tomás, embora não da "interpretação ordinária", ao supor que a consciência envolve uma bifurcação de Dasein em um convocador e um convocado. Dasein divide-se em dois: I. Enreda-se em significativos negócios mundanos sob a influência do IMPESSOAL. II. Dasein é LANÇADO nu em um mundo vazio e insignificante no qual não está em casa, mas sente-se estranho. II explica I: a ANGÚSTIA reprimida de Dasein II o leva a "fugir" de si mesmo para o nível I. II também liberta Dasein de I: o nu e sem lar Dasein II convoca Dasein I. Ele não o convoca para nada definido: o nu Dasein II não tem nada definido para dizer. Não prescreve, portanto, um trajeto definido de ação, nem recomenda um estado permanente de angústia e estranheza. Convoca Dasein I a considerar suas próprias possibilidades, mais do que o cardápio oferecido pelo impessoal, e a escolher por si mesmo o que fazer.

Dasein é essencialmente culpado (ST, 280ss), em um sentido distinto do conceito teológico de pecado, embora por ele pressuposto (PT, 64/18f; ST, 306n.). Dasein é culpado, mas Dasein I ignora, foge desta culpa. Dasein II convida Dasein I para a culpa explícita e autêntica. *Schuldigsein* e seus cognatos possuem quatro sentidos comuns: (a) dever algo, ter débitos; (b) ser responsável, culpado, por algo; (c) se fazer responsável, punível por, ser culpado de (infringir a lei); (d) enganar, dever algo aos outros. Heidegger prefere o sentido (d), que equivale a: "ser fundamento da falta em Dasein de um outro, de tal maneira que esse próprio ser fundamento determina-se como 'faltoso' a partir de seu para quê" (ST, 282). (Se eu quebro o nariz de alguém, o nariz quebrado é uma falta, e eu também estou faltando ou deficiente em vista da falta que causei.) Devemos interpretar isto não no sentido comum, que envolve a falta de algum ser-simplesmente-dado ou MANUAL, mas em função da existência de Dasein de sua própria existência, e não primeiramente da existência dos outros. A culpa existencial é, portanto, "ser fundamento de um ser [Sein] determinado por um não [Nicht, o correlato existencial de uma falta do ser-simplesmente-dado], i.e., ser o fundamento de um nada [Nichtigkeit]" (ST, 283). Observamos para ver se, naquilo que até agora consideramos que Dasein fosse, podemos achar alguma coisa que corresponda a esta definição abstrata.

Heidegger encontra tal culpa na estrutura tripla do cuidado (cura) de Dasein: A. lançamento, B. existência e C. DECADÊNCIA. A. envolve a nulidade: Dasein não é responsável por sua própria entrada no mundo nem pela situação na qual se encontra; ele não decide de onde vai começar nem mesmo se vai começar. Dasein lançado é o fundamento de B e C. B. também envolve a nulidade: Dasein tem de existir, tornar seu ser e estar lançado o fundamento de uma PROJEÇÃO de suas possibilidades; mas ele não tem natureza, regras ou trajetos intrínsecos para guiá-lo; Dasein é pura possibilidade, intrinsecamente nu e sem lar, e, assim, seu projeto é "nulo". Além disso, a existência envolve a rejeição de algumas possibilidades em prol de outras. A, que é Dasein II, fundamenta C, a queda de si mesmo para Dasein I: se Dasein não fosse no fundo culpado, não poderia sair desta condição nem teria motivo algum para fugir dela. Em C, Dasein se refugia no impessoal e se esquece de sua culpa original e de suas várias nulidades.

Mais tarde, Heidegger ainda fala da convocação, especialmente da convocação silenciosa (*Ruf, Zuruf*, etc.): o apelo do ser (LXV, 384), o apelo dos homens, deuses, terra e mundo uns aos outros (EHD, 177), o apelo da poesia a nós (ACL, 21ss/plt, 198s) e o apelo envolvido no nomear as coisas (EHD, 188; WHD, 151ss/123ss). Na obra de Heidegger posterior a ST, consciência e culpa desempenham, porém, um pequeno papel.

Contribuições para a filosofia (do acontecimento) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (LXV) foi escrito entre 1936 e 1938. Ele foi publicado pela primeira vez em 1989 como o volume 65 das obras completas de Heidegger. Foi escrito durante as preleções sobre Nietzsche e muito se assemelha, em termos de estilo e de estrutura às anotações póstumas de Nietzsche, *Vontade de poder*. Mais do que Nietzsche, é porém Hölderlin quem mais domina a obra. Algumas vezes, a própria filosofia é vista como uma preparação para Hölderlin: "O destino histórico da filosofia culmina no conhecimento da necessidade de escutar a palavra de Hölderlin" (LXV, 422). Hölderlin atinge uma estatura quase comparável à de Cristo: "Em que solo [...] se firma a conjectura de que o impulso de ser pode já ter lançado um primeiro tremor em nossa história? Mais uma vez em um único fato: de que Hölderlin teve de tornar-se aquele que diz [Sagende] que ele é" (LXV, 485). Muitas das idéias centrais de LXV — terra, deuses etc. — têm origem em Hölderlin.

LXV possui oito partes, cada uma contendo sessões numeradas continuamente através da obra. A parte I é *Vorblick*, "Visão prévia". Ela começa com uma queixa de que todas as "palavras básicas" ficaram desgastadas, de modo que devemos nos arranjar com um título "público" e ameno tal como "Contribuições para a filosofia". O título verdadeiro é "Do acontecimento": nós devemos ser "entregues [übereignet] ao acontecimento [Er-eignis], que alcançará a mudança essencial do homem, entendido como 'animal racional' [...] para Da-sein" (LXV, 3). O título público expressa, no entanto, o fato de que LXV não é uma obra definitiva, mas o melhor que pode ser esperado "na época da transição da metafísica para o pensamento da história do ser [seynsgeschichtliche Denken]", "uma tentativa de pensar ser" (LXV, 3). Heidegger concebe LXV como uma transição da "ontologia fundamental" de ST para a HISTÓRIA DO SER característica de suas obras posteriores.

A Visão prévia explica a estrutura de LXV delineando seis partes, além da própria Visão prévia: Parte II, *Der Anklang*, "O eco", refere-se ao eco de ser em nossa atual condição de "abandono de ser". Parte III, *Das Zuspiel*, "O passe", invoca a idéia de "jogar [Spiel]" ou "passar" a bola "para [*zu*]" outro jogador. Estudamos o "primeiro começo" instaurado pelos gregos com o propósito de nos prepararmos para o "outro começo", em um tempo futuro indeterminado. Inversamente, nossa preparação para o outro começo nos capacita a compreender os gregos. Assim, o primeiro e o outro começo são como jogadores co-operando ao passar a bola um para o outro. A parte IV, *Der Sprung*, é "O salto" para ser. A parte V, *Die Gründung*, é "A fundamentação" da verdade de ser. A parte VI, *Die Zu-künftigen*, "Os do futuro [Zukünftigen]" ou "Os que virão [Zu-künftigen]", são aqueles que farão surgir o outro começo, pensadores, mas não apenas pensadores; "o pensamento é apenas *um* caminho pelo qual poucos avançam o salto para ser" (LXV, 395). A parte VII é *Der letzte Gott*, "O último deus", "bastante diferente dos deuses anteriores, especialmente do deus cristão" (LXV, 403). Este deus não é o último deus do primeiro começo, mas o deus apropriado para o outro começo: "O último deus não é o fim, mas o outro começo de possibilidades imensuráveis de nossa história" (LXV, 411). LXV é concluído na Parte VIII, *Das Seyn*, "Ser"; seria a Parte II do esquema original de Heidegger, mas como ele indicou que este era o lugar errado para ela, em LXV ela foi deslocada para o final.

Heidegger diz que embora LXV não seja um SISTEMA, as Partes II-VII são "junções da conjuntura [Fügungen der Füge]", coerentemente conectadas umas às outras. É difícil discernir um plano rígido em LXV, especialmente porque as seções dentro de uma parte freqüentemente não têm conexão clara com o título da parte. É tentador enxergar LXV como blocos de pedra em uma pedreira, cuja relação não é aparente (cf. LXV, 421, 436). Alguns temas percorrem o livro. Ele revela aspiração religiosa e crescente hostilidade ao nazismo, o qual, apesar de não ser mencionado pelo nome, está indiscutivelmente incluído nas suas denúncias de gigantomania (p. ex., LXV, 441ss) e de racismo (p. ex., LXV, 18s). Em LXV Heidegger trabalhou idéias que reaparecem em escritos posteriores, tais como CH. As dificuldades que apresenta são sucessivamente facilitadas por outros escritos e preleções, tais como XLV.

cotidianidade A interpretação de Heidegger de DASEIN parece mostrá-lo "como ele é *antes de tudo* e *na maioria das vezes [zunächst und zumeist]* em sua *cotidianidade* mediana [*Alltäglichkeit*]" (ST, 16). *Tag*, "dia", e *all*, "todo", formam: *Alltag*, "dia de semana, vida cotidiana"; *alltäglich*, "diariamente, todo dia, comum"; e *Alltäglichkeit*, "cotidianidade". Ao contrário de um "modo de existir distintivo, definido", a cotidianidade é o indiferente "antes de tudo e na maioria das vezes, [Zunächst und Zumeist], inerente ao Dasein". Por ser tão próxima de nós, ela é normalmente ignorada: "Aquilo que é onticamente mais próximo e mais familiar é ontologicamente o mais distante, desconhecido e constantemente ignorado em seu sentido ontológico" (ST, 43). *Alltäglichkeit* "significa claramente aquele modo de existir que Dasein observa 'todo dia' ['alle Tage']". Mas a cotidianidade não é um conceito quantitativo: "'todo dia' não significa a soma dos 'dias' que cabem ao Dasein na 'duração de sua vida'." Significa "um *como [Wie]* de existência, um como definido permeia Dasein 'por sua vida'." É "o como no qual Dasein 'vive o seu dia-a-dia', quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência". (ST, 370). A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo. É uniforme, mas encontra variedade em tudo o que possa advir no dia. A cotidianidade é inevitável: "determina Dasein mesmo quando este não escolheu o IMPESSOAL como seu 'herói'. [...] A existência pode, de fato, sobrepujar o todo-dia [den Alltag] no instante da visão e, é claro, em geral apenas 'por um momento', mas nunca pode extingui-lo" (ST, 371).

Zunächst, "de início", explica Heidegger, significa, "o modo pelo qual Dasein 'se manifesta' no um-com-o-outro da publicidade [im Miteinander der Öffentlichkeit], mesmo que 'no fundo' tenha de fato 'superado' a cotidianidade". *Zumeist* significa: "o modo pelo qual Dasein se mostra para todo Homem, não sempre, mas 'geralmente' na maioria das vezes" (ST, 380, cf. XIX, 98). Como advérbio *zunächst* possui duas utilizações comuns: "antes de tudo" (como em "antes faremos isto, depois aquilo") e "por enquanto, temporariamente". É usado ocasionalmente, como preposição, "próximo a", já que vem de *nah*, "perto, próximo", e *nächst*, "o mais perto, o mais próximo". *Zumeist* significa "geralmente, na maior parte das vezes". Nenhuma das duas palavras, no uso comum, sugere "publicidade" ou ser "um-com-o-outro". Nem Heidegger as utiliza invariavelmente desta forma. Aqui ele as relaciona. Relaciona a cotidianidade com aquilo que se faz publicamente e com fazer o que as pessoas fazem na maior

parte das vezes, fazer o que se espera que seja feito. Desta forma, a cotidianidade está sujeita ao impessoal e é inautêntica. Ela contrasta com a decisão e o "instante da visão", que escapam da publicidade.

A cotidianidade contrasta com a ciência. Para o cientista, "as coisas cotidianas mostram uma outra face" (FD, 9/12): o sol desceu antes que o pastor o tenha visto se pôr, e a mesa cotidiana é acompanhada dos *Doppelgänger* de Eddington. Ela também contrasta com a filosofia: "o conceito filosófico é um *ataque* ao homem, ao homem em geral — expulso da cotidianidade e levado de volta ao fundamento das coisas" (XXIX, 31). Nos padrões da "representação cotidiana", a filosofia é "sempre algo desordenado" (FD, 1/1s). A cotidianidade tende a homogeneizar os entes e as nossas relações com eles (XXIX 400). Seus erros são mais elusivos e sedutores do que as teorias tradicionais (XXIV, 82). Mas a filosofia precisa da "proximidade do Dasein cotidiano [...], a *serenidade [Gelassenheit] do livre olhar de relance, que surge no cotidiano* — livre do psicológico e de outras teorias acerca da consciência, experiências etc." (XXIX, 137).

cura/cuidado, ocupação, preocupação Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, "cura (cuidado)", é "propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno" (DGS, 56). O verbo *sorgen* é "cuidar" em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é "preocupar-se, estar preocupado com" algo; (b) *sorgen für* é "tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)" alguém ou algo. 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) "obter, adquirir, prover" algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) "tratar de, cuidar de, tomar conta de" algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, "estar ansioso, perturbado, preocupado" com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, "ocupação" no sentido de "ocupar-se de ou com" algo. 3. *Fürsorge*, "preocupação", é "cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda", portanto: (a) o "bem-estar" organizado pelo estado ou por corporações de caridade (cf. ST, 121); (b) "cuidado, preocupação".

Estes três conceitos permitem a Heidegger distinguir sua visão daquela que considera nossa atitude para com o mundo como primariamente cognitiva e teórica. "A cura (cuidado) com o conhecimento conhecido" *(Sorge um erkannte Erkenntnis)* de Descartes e de Husserl é apenas um tipo de cura, e não o tipo primário, que por si mesmo tenha um apelo evidente (XVII, 62; LXIII, 106). Mas *Sorge* não é especificamente prático: é mais profundo do que o contraste usual entre teoria e prática (ST, 193). Os conceitos são distintos no sentido de que *Sorge* pertence ao próprio Dasein, *besorgen* às suas atividades no mundo, e *Fürsorge* ao seu ser-com-outros: "O modo de ser básico de Dasein é que em seu ser está em jogo seu próprio ser. Este modo básico de ser é concebido como cuidado [Sorge], e, como modo básico de ser de Dasein, este cuidado é não menos originalmente ocupação [Besorgen] e isto se Dasein é essencialmente ser-no-mundo. Da mesma forma, este modo básico de ser de Dasein é preocupação [Fürsorge], na medida em que Dasein é ser-um-com-o-outro" (XXI, 225). A cura (cuidado) é membro dominante dessa tríade, embora inseparável dos demais: "Ocupação e preocupação são constitutivas da cura, de tal forma que quando usamos simplesmente o termo 'cura' sempre nos referimos a ele, e nas nossas explicações concretas o compreendemos, como cura ocupada-preocupada [besorgend-fürsorgende Sorge], onde com cura queremos dizer, em um sentido enfático, que, nesta ocupação e preocupação como cura, o próprio ser que cuida [das sorgende Sein] está em questão" (XXI, 225s).

Os conceitos são "conceitos estruturais", que apresentam os existenciais de DASEIN, e devem portanto ser compreendidos em um sentido amplo. Dasein é freqüentemente desleixado e despreocupado, desatento para com os outros, e descuidado, negligente e indiferente. Mas mesmo assim, Dasein possui *Besorgen, Fürsorge* e *Sorge* mesmo que em um "modo deficiente" (ST, 57): "Se eu negligencio algo, eu faço, não coisa nenhuma, mas alguma coisa, só que no modo do não. [...] Apenas onde há cura há negligência" (XXI, 225). (Esta é uma medida comum em filosofia, não apenas em Heidegger: normalmente enxergamos *algumas* coisas como não possuindo relação alguma, mas para o lógico duas coisas *quaisquer* estão sempre relacionadas de um modo ou de outro; até a falta de relação é um tipo de relação.)

Em ST *Besorgen* é introduzido como um termo geral para as mais variadas lidas de Dasein com as coisas no mundo: "tratar e cuidar de alguma coisa, produzir algo, [...] Todos estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação" (ST, 56s). Em suas lidas, a ocupação é guiada não pelo conhecimento ou por regras explícitas, mas pelo seu informal saber-como, pela *Umsicht*, "circunvisão", o tipo de *Sicht*, "visão", que está envolvida em *Umsehen*, "olhar em volta": "a circunvisão da ocupação é compreender como o senso comum compreende" (ST, 47). Aquilo com que lidamos na ocupação em geral é o instrumento, o MANUAL, e a circunvisão é justamente aquilo de que necessitamos para essa lida (ST, 69, 121). *Besorgen* começa como um termo neutro para Dasein em sua "cotidanidade mediana", usado para "tornar visível o ser de Dasein como cura" (ST, 57). Mas acaba como um aspecto essencial de Dasein decadente para o qual a consciência apela: "O clamor alcança Dasein nesse movimento de sempre já se ter compreendido na cotidianidade mediana das ocupações." (ST, 272; cf. 458ss). *Besorgen* contrasta assim com cura: ao contrário de cura, *Besorgen* focaliza o presente e o ser junto às coisas dentro do mundo (ST, 193).

Fürsorge é usado para outras pessoas, não para instrumento. Há dois tipos de *Fürsorge*. O *Fürsorge* inautêntico, "dominante", "imediatamente livra o outro do cuidado e em sua preocupação se coloca no lugar do outro, transpõe o obstáculo para ele", enquanto que o *Fürsorge* autêntico, "libertador", "salta atentamente à frente do outro, para de lá devolvê-lo o cuidado, i.e., ele mesmo, seu próprio e único Dasein, não para levá-lo embora" (XXI, 223; cf. ST, 122). A autenticidade possibilita ajudar os outros a firmarem-se sobre seus próprios pés ao invés de reduzi-los à dependência.

Firmar-se sobre seus próprios pés é *Sorge*. "A expressão 'cuidar de si' ['Selbstsorge'], de acordo com a analogia de ocupação [com instrumentos etc.] e a preocupação [com os outros] seria uma tautologia" (ST, 193; cf. 318). Mas isto, assim como a afirmação de que Dasein é "em função de si mesmo", não significa que Dasein atue, ou deva atuar, egoisticamente, mas que faz o que deseja fazer, que pode incluir ajudar os outros — até mesmo ao ponto de reduzi-los à dependência. A cura, mais do que a persistência e a percepção de um eu ou ego, ou a continuidade e coerência das expe-

riências, faz de Dasein um si mesmo unificado e autônomo (ST, 318ss). Na cura, Dasein readquire o domínio de si mesmo: "Enquanto cura, Dasein é o 'Entre' [nascimento e morte]" (ST, 374). Onticamente, contribuo para uma aposentadoria porque o homem velho que vai retirá-la será a mesma pessoa que eu sou agora ("eu"); ontologicamente, ele será a mesma pessoa que eu sou agora porque estou contribuindo para a sua aposentadoria. Mas *Sorge* também inclui *Besorgen* e *Fürsorge*. Eu poderia, portanto, contribuir para a aposentadoria de outra pessoa, desde que eu não faça tanto por ela a ponto de ela perder sua própria cura e tornar-se um apêndice para mim.

Assim sendo, a cura unifica os três aspectos centrais de Dasein: existencialidade ou ser-à-frente-de-si-mesmo", facticidade ou "ser-já-em-um-mundo", e decair ou "ser-junto-a" entes dentro do mundo (ST, 193, 249). Portanto: "A temporalidade revela-se como o sentido da cura autêntica": existencialidade, facticidade e decadência correspondem respectivamente ao futuro, passado e presente (ST, 326).

Em ST, *Sorge* parece dizer respeito à direção de Dasein de sua própria vida ou "ser". Posteriormente, Heidegger insiste que ela é "unicamente 'em função de ser', não do ser do homem, mas do ser dos entes como um todo" (LXV, 16; cf. XLIX, 54s). Ele fala com termos oraculares da tríplice tarefa do homem, que está na base de "Da-sein — cura"; "1. aquele que procura ser (acontecimento) 2. o verdadeiro preservador da verdade de ser 3. o guardião da quietude da morte do último deus" (LXV, 294; cf. 240). Ser moveu-se para o centro e o pensamento de Heidegger tornou-se mais histórico: o homem precisa 1. fundar uma cultura ou um "mundo"; 2. preservá-lo; 3. supervisionar seu declínio com dignidade.

D

Dasein Mark Twain queixou-se do fato de que certas palavras alemães parecem significar tudo. Uma destas palavras é *da*. Ela significa "lá" ("lá vão eles") e "aí" ("aí vêm eles"), assim como "então", "desde" etc. Como prefixo de *sein*, "ser", ela forma *dasein*, "ser aí, presente, disponível, existir". No século XVII, o infinitivo era substantivado como *(das) Dasein*, originalmente no sentido de "presença". No século XVIII, *Dasein* passou a ser usada pelos filósofos como uma alternativa para a palavra derivada do latim *Existenz* ("a existência de Deus"), e os poetas a utilizavam no sentido de "vida". A "luta pela sobrevivência" de Darwin tornou-se em alemão *der Kampf ums Dasein*. Coloquialmente, é utilizada para o ser ou a vida das pessoas. (*Dasein* em Heidegger é bastante distinto de *Dass-sein*, "ser-isto" (XXVI, 183, 228s).)

Em suas primeiras preleções, Heidegger freqüentemente usa *Leben*, "vida", ao falar dos seres humanos e do seu ser, mas *Dasein* aparece com o sentido de ST em 1923 (LXIII, 7; XVII, 3, embora ele ainda use esta palavra com o sentido de *Dasein* do mundo, 42). Em ST, Heidegger usa *(das) Dasein* para 1. O ser dos humanos, e 2. O ente ou pessoa que possui este ser. Nas preleções, ele muitas vezes fala de *das menschliche Dasein*, "o Dasein humano", e isto também pode significar tanto o ser dos humanos quanto o ser humano (p. ex., XXIV, 21). Como infinitivo substantivado, *Dasein* não tem plural. Refere-se a todo e qualquer ser humano, de modo semelhante àquele pelo qual *das Seiende*, lit. "aquele que é", refere-se a qualquer e todo SER. Quando mais de uma pessoa está em cena, Heidegger fala de (os) outro(s) ou Dasein-com (com-presença, *Mitdasein*). Retoma o sentido original da palavra, "ser aí", escrevendo freqüentemente *Da-sein* para frisá-lo. *Dasein* está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O "aí [das Da]" é o espaço que abre e ilumina: "O 'aí [Das 'Da']' não é um lugar [...] que contrasta com um 'lá' ['dort']; Da-sein significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá." (XXVII, 136). Mais tarde, *Da-sein* significa às vezes não "estar aí", mas "aí onde o ser reside", quando ele chega: "Este onde como o aí da morada pertence ao próprio ser, 'é' o próprio ser, sendo assim, chamado Da-sein" (NII, 358/niv, 218).

Em ST, todo homem, ainda que inautêntico, é Dasein. "Homem" (*Mensch*) inclui as mulheres: *Dasein*, embora neutro, é sexualmente diferenciado em virtude do corpo; relações sexuais dependem do seu SER-COM original; só podemos entender o sexo se

antes entendermos Dasein na sua neutralidade (XXVI, 173ss; XXVII, 146s). Crianças e jovens devem ser compreendidos "de modo privativo", observando como são inferiores ao Dasein totalmente maduro. (XXVII, 123ss). Heidegger freqüentemente usa *Mensch* nas preleções, mas o evita em ST: homem é considerado uma espécie biológica dentre as outras, o "animal racional", e desconsidera nossa peculiar "compreensão de ser". Por esta razão, ele invariavelmente distingue sua própria "analítica do Dasein" da "antropologia filosófica", que "mais do que moda, tornou-se epidemia" (XXXI, 122; cf. ST, 45ss; K, 205ss/140ss). *Dasein* unifica o homem, evitando a tradicional tripartição em corpo, alma (*Seele*, o princípio da vida) e espírito (*Geist*, o princípio intelectual) (ST, 48). Ele não localiza a essência do homem em alguma faculdade específica tal como a razão: um dos aspectos centrais de Dasein, junto com o SER-LANÇADO e a DECADÊNCIA, é a EXISTÊNCIA, e isto significa que ele tem de decidir como ser. Isso significa que Dasein não é essencialmente e inevitavelmente racional. Já que *Dasein* existe e não é um SER-SIMPLESMENTE-DADO, não cabe perguntar "o que" ele é; deveríamos perguntar "quem" ele é, e a resposta dependerá de, e até mesmo consistirá na, decisão de *Dasein*: pode ser "eu mesmo" ou pode ser "o ninguém a quem todo Dasein já se rendeu ao ser em meio aos outros" (ST, 128; cf. ST, 45; XXXIV, 57s: "Tudo em que alguém constantemente toma parte, pratica [ex., ensinar], determina *o que* ele é [ex., um professor]. Mas se sabemos *o que* somos, será que sabemos conseqüentemente *quem* somos? Não").

Dasein é "em cada caso meu. [...] deve-se sempre usar um pronome pessoal ao dirigir-se a ele: 'eu sou', 'você é'" (ST, 42). Todo homem é "em função de si mesmo, [...] de seu próprio objetivo, como diz Kant. Este 'em função de si mesmo' constitui o si mesmo enquanto tal" (XXVII, 324; cf. ST, 84, 147). O significado de mundo é sustentado pelas necessidades e pelos propósitos de *Dasein*. É o *Dasein* um indivíduo isolado, egotista? ONTOLOGICAMENTE sim, ONTICAMENTE não: a neutralidade de *Dasein* "significa um peculiar isolamento do homem, mas não no sentido factual, existenciário, como se o filósofo fosse o centro do mundo; ela é o *isolamento metafísico* do homem" (XXVI, 172). Apenas porque *Dasein* é "em sua essência metafísica determinado por sua individualidade, pode ele como um ente concreto propositalmente escolher a si como si mesmo" ou "abandonar esta escolha" (XXVI, 24). "Esta individualidade é sua liberdade, e liberdade é a egoidade [Egoität] que, em primeiro lugar, torna possível que o ente seja ou egoísta ou altruísta" (XXVI, 24). Ela não ajuda a introduzir a relação eu-tu. Isto apenas substituiria um solipsismo individual por um "solipsismo de um par" (XXVII, 146; cf. XXVI, 241s). A egoidade de Dasein é mais profunda do que este contraste; *Dasein* funciona tanto como eu quanto como você. Porque *Dasein* é sempre "meu", ele não é instância de um gênero (*genus*) ao modo de um ser-simplesmente-dado. (ST, 42; cf. LX, 11).

Em obras posteriores, o homem distingue-se ainda mais agudamente de *Dasein*. *Da-sein* não é o homem, mas um relacionamento com ser que o homem adquire e que pode perder. O homem pode ser simplesmente um SUJEITO ou um animal racional (LXV, 62; XLIX, 36). Além disto, *Da-sein* é mais o que está "entre" o homem e os deuses do que o que coincide com o próprio homem (LXV, 28s, 31) "Da-sein existe em função de si mesmo", mas isto agora significa que existe em função de ser, já que ele

é essencialmente o "guardião" de ser (LXV, 302). Agora, mais do que *Da-sein* é o homem que não deveria ser visto como instância de um gênero (LXV, 61); perguntamos "quem" somos ou quem é o homem (LXV, 438ss), e não quem é *Da-sein*. *Da-sein* tornou-se muito impessoal para permitir tais questões (mas cf. LXV, 303). Heidegger atribui os dois sentidos de *Dasein*, o tradicional e o seu próprio, respectivamente ao "primeiro" e ao "outro" começo (LXV, 295ss).

A posterior divergência de ST não deve ser exagerada. Em ST *Dasein* transcende mundo: "Mas se o si mesmo aprimora-se, primeiramente, após a superação de mundo, então mundo prova ser aquilo em função do que Dasein existe" (ER, 84). *Dasein* pode permanecer no centro das coisas, mas é em si mesmo "extático, i.e., excêntrico" (ER 98 n.59; XXVII, 11). ST não é mais *antropo*cêntrico do que a obra posterior de Heidegger.

decadência "Cair, tombar etc." é *fallen*; "queda" é *Fall*. O prefixo *ver-* dá a *verfallen* e *Verfall* um tom de declínio e deterioração. Uma pessoa cai em (*verfällt in*) maus hábitos (acusativo), ou torna-se deles (dativo) presa/vítima (*verfällt*). *Verfallen* também significa "decair, declinar, definhar". Em suas primeiras preleções, Heidegger usa *ruinant(e), Ruinanz*, "decair, cair, em ruína", do latim *ruere*, "ruir, despencar" (LXI, 2, 39, 120 etc.). Dois anos depois, *Verfallen* se estabelece como um aspecto da cura (XVII, 84). Em ST, os três componentes equiparáveis e inseparáveis da cura são: existência, facticidade, decadência (*Verfallen*) (ST, 231, 328, 350). É também uma das quatro "estruturas" que constituem o "descobrimento": compreensão, a disposição em que alguém se encontra (*Befindlichkeit*), decadência e fala (ST, 335). Decadência distingue-se do SER-LANÇADO, o qual está associado à facticidade e à *Befindlichkeit*. Heidegger sugere, no entanto, que Dasein decai porque "permanece no ser-lançado" (ST, 179).

Apesar do sentido de deterioração, Heidegger insiste que *Verfallen* não é um termo de desaprovação moral, nada tendo em comum com a acepção cristã de queda da graça (XX, 391; ST. 179s; CH, 329/235s). "Por si mesmo, em seu próprio poder-ser mais autêntico, Dasein já caiu [abgefallen] de si mesmo e de-caiu [verfallen] no 'mundo' [an die 'Welt']" (ST, 175). A queda é uma "fuga de Dasein de si mesmo como poder-ser-si-mesmo autêntico" levada pela angústia (ST, 184). Heidegger dá três explicações daquilo em que Dasein caiu e, implicitamente, de onde Dasein se afastou (ST, 175):

1. *Verfallen* significa: "Dasein está antes de tudo e na maioria das vezes junto ao [bei] 'mundo' de sua ocupação" (cf. ST, 250).
2. "Esta absorção em... [Aufgehen bei...] geralmente possui o caráter de estar perdido na publicidade do impessoal".
3. "Decair no 'mundo' significa ser absorvido no ser-um-com-o-outro, à medida que isto é guiado pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade".

A explicação 1 sugere que, devido à decadência, Dasein cuida de suas ocupações presentes. Martelando na oficina, ocupado com o processador de textos, desatento ao

conselho de Dr. Johnson: "O que quer que nos retire do poder de nossos sentidos, o que quer que torne o passado, o distante, ou o futuro, mais importante do que o presente, nos aproxima da dignidade de pensar os entes" (Boswell, 277s). *Verfallen* está associado ao presente, assim como a existência com o futuro e a facticidade com o passado. Em que sentido Dasein decaiu de seu "poder-ser-si-mesmo autêntico"? Ele não tem em vista toda a sua vida, do nascimento à morte. Interpreta a si mesmo em função do mundo no qual decai, "pela sua luz refletida [reluzent]" (ST, 21; cf. LXI, 106 etc.); pensa sobre si mesmo em função de suas preocupações correntes. Não está tomando uma grave decisão sobre a direção global de sua vida. Não está suspenso pela angústia, consciente apenas de seu si mesmo vazio em um mundo vazio.

A explicação 2 introduz um novo elemento. A ocupação presente de Dasein é geralmente uma atividade publicamente reconhecida e aprovada, ainda que praticada em privacidade. Não precisa ser assim: Dasein poderia estar absorto e inaudito numa empreitada escandalosa, "pública" apenas no sentido de que os outros veriam o que coube a ele se estivessem presentes. Heidegger insinua que Dasein está fazendo o que faz apenas porque é o que o IMPESSOAL recomenda. Isto não é necessariamente assim. Posso em algum momento ter tomado uma decisão grave e independente para fazer aquilo que atualmente me absorve. Mesmo que o esteja fazendo porque o impessoal recomenda, os detalhes daquilo que faço cabem provavelmente a mim.

A explicação 3 vai mais longe. O que faço pode ser tacitamente guiado pelos outros. Disto não se segue absolutamente que eu esteja "absorvido" pelo estar junto e pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade. Por mais difundidos que estejam o falatório etc., eles não parecem ser características essenciais de Dasein no sentido em que são a ocupação com o presente e com o reconhecimento público de suas atividades. É difícil aceitar a afirmação de Heidegger de que a explicação 3 não envolve nenhuma desaprovação da decadência. Sua análise detalhada e vívida do falatório etc. é motivada pelo seu desejo de expôr a decadência como um "movimento" (ST, 177ss), talvez também para rivalizar com a explicação de Hegel dos mesmos tópicos em sua *Fenomenologia do espírito*.

A decadência de Dasein prejudica sua capacidade de fazer filosofia: assim como decai em seu mundo, Dasein também "é presa de sua tradição mais ou menos explicitamente compreendida. Isto o priva de sua própria liderança, de seu questionamento e de sua escolha. Isto não se aplica menos à compreensão enraizada no próprio ser de Dasein, à compreensão ontológica e à sua capacidade de desenvolvê-la" (ST, 21).

Os dois tipos de decadência estão conectados: a ocupação com o presente, central para a decadência nas três explicações supramencionadas, obstrui uma inspeção crítica do que é legado do passado, já que isto requereria um exame explícito da tradição em sua fundação e desenvolvimento. Este é o sentido no qual Dasein, absorto em suas ocupações presentes, está "perdido na publicidade do impessoal", geralmente continuando a atuar e a pensar de maneira tradicional. Sapateiros ocupados fazem sapatos à moda antiga; navegadores da Internet ou filósofos que voam de uma conferência para outra aferram-se à mesma velha ontologia. Não se segue daí que a decadência seja uma coisa ruim. Por mais difícil que seja descrever Dasein que está completamente fora da decadência (ST, 176), sabemos que ele não iria fazer sapatos nem filosofia. Não teria

nenhuma tradição para dar início, para guiá-lo ao desfazer-se da tradição antiga e estabelecer uma nova.

Mais tarde, *verfallen* não desempenha um papel significativo no pensamento de Heidegger. *Verfall* continua a ser usado, mas normalmente no sentido de um "declínio" histórico (p. ex., XXXIX, 98ss), no lugar de aspecto do homem individual ou de Dasein. Como o ser suplanta o homem, passando a ocupar o centro do palco, o "abandono do ser [Seinsverlassenheit]" ocupa a posição que antes ocupava *Verfallen*: "que o ser abandona os entes, deixa-os a si mesmos e assim deixa-os tornarem-se objetos da maquinação. Tudo isto não é simplesmente uma 'queda' ['Verfall']; é a primeira história do próprio ser" (LXV, 111).

decisão, resolução e o instante *Schliessen* significa "fechar, cerrar, trancar etc." e também "inferir", "concluir" i.e., ligar em pensamento algo ao que o precede. O prefixo *ent-* indica oposição ou separação. Assim, *entschliessen* significava originariamente "abrir, destrancar". No século XVI o reflexivo *sich entschliessen* passou, no entanto, a significar "decidir, tomar uma decisão", i.e., "abrir a mente, esclarecer, definir os pensamentos" (DGS, 90). O particípio passado *entschlossen* era usado para "determinado" e *Entschluss* para "decisão, resolução". *Erschliessen*, "descobrir, abrir", e também "inferir", "concluir" (cf. ST, 75, 315), vem de *schliessen*; *er-*, "fora, adiante", possui aqui uma função similar a *ent-*. Porém, *erschliessen* significa "descobrir", não "decidir". Heidegger associa decisão a ser descoberto: "De-cisão [Entschlossenheit] é um modo privilegiado de abertura [Erschlossenheit] de Dasein" (ST, 297). *Entschlossenheit* é "a incumbência *específica* de Dasein de abrir a si mesmo *para* o aberto" (G, 59/81). Ele também usa *beschliessen*, originalmente "fechar, cerrar etc.", agora usado nas acepções de "incluir" "decidir", i.e., concluir seus pensamentos sobre o assunto (ST, 299, 300).

(Sich) entscheiden, "decidir, resolver", vem (assim como "decidir") de *scheiden* que significa "cortar, separar, apartar". *Ent-* fortalece o sentido de "separado". Heidegger liga, por conseguinte, *entscheiden* a *Entweder-oder*, ou-ou" (LXV, 90, 101), e a separar e distinguir (*Unterscheidung*): Das Geschiedene ist so entschieden geschieden, dass überhaupt kein gemeinsamer Bezirk der Unterscheidung obwalten kann, "Os termos assim distinguidos são apartados por uma incisão tão decisiva que nenhuma esfera comum da distinção pode explicar com precisão tal afastamento" (LXV, 177. Cf. NI, 476/niii, 5). Tanto *Entschlossenheit* quanto *Entschiedenheit*, "deliberação", estão associadas a *Augenblick*, lit. "um piscar de olhos", portanto o "instante (de visão)". Kierkegaard usava o seu equivalente dinamarquês, *øjeblick*, sobretudo em *O conceito de angústia* (1844), para o ponto de contato entre o tempo e a eternidade, o momento de decisão entre a verdade e a ilusão, no qual o crente torna-se contemporâneo de Cristo (cf. ST, 338n.). Em ST ele é "o *presente [Gegenwart]* que está contido na temporalidade autêntica e que é, portanto, *autêntico*. [...] Significa o arroubo resoluto de Dasein — mas um arroubo *contido* na de-cisão — que se direciona para as possibilidades e circunstâncias da sua preocupação que vem ao encontro na situação" (ST, 338). A transformação criativa do tornar-se caótico em entes estáveis, postulada por Nietzsche, envolve "encontrar-se no instante da resolução [im Augenblick der Ents-

cheidung], onde o que quer que o preceda e o acompanhe se eleva à tarefa projetada, sendo assim preservado" (NI, 466s/ nii, 202s). A decisão resoluta transforma, ainda que preserve o passado (cf. o ponto de vista de Scheler, para quem a questão do arrependimento é alterar o significado de um fato passado.)

Em ST, o DASEIN decidido não está simplesmente absorto no presente; ele "adianta-se" à sua própria morte e "repete" ou "retraça" o passado. Assim, *Augenblick* ao contrário do presente inautêntico, é explicitamente a interseção entre o passado e o futuro. O "intelecto vulgar" tende a interpretar mal conceitos tais como "adiantar-se à morte [Vorlaufen in den Tod]" (ST, 305) e decisão (XXIX, 425ss). Ele pensa em função de episódios atuais, mensuráveis pelo relógio, psicológicos ou físicos. Para ele, adiantar-se à morte consiste em pensar com freqüência sobre sua própria morte, decisão é tomar freqüentes resoluções ou engajar-se em intensas deliberações e vigorosas ações, e "reminiscência", *Erinnerung*, resume-se a "uma memória [Gedächtnis]" que "preserva o que antes era atual e agora não é mais". Mas isso não procede. Alguém poderia pensar com freqüência e intensamente sobre a morte e ainda assim não conduzir sua própria vida com vistas à morte; além disso, não é preciso ser obcecado com a morte para não querer, por exemplo, adiar seus exames por dez anos. Resoluções freqüentes, deliberações ansiosas e atos vigorosos não são garantia de uma conduta de-cidida e coerente, guiada pela concepção de que tipo de pessoa se é e de como sua vida deveria seguir. Isto requer um certo desapego do presente imediato. Se uma pessoa se concentra exclusivamente no presente, provavelmente não verá razão alguma para votar nas eleições ou para sair das festas na hora certa. Há invariavelmente maneiras mais vantajosas de preencher o tempo que se leva para votar; raramente faz diferença se saio da festa agora ou se fico mais dez minutos. Já que tais conceitos não podem ser adequadamente especificados em função de episódios atuais ou estados de coisas, Heidegger fala de suas próprias explicações como uma "indicação formal [formale Anzeige]". Elas não transmitem explicitamente o que é a de-cisão, assim como o que é caminhar não se deixar transmitir adequadamente quando se explica que se coloca um pé na frente do outro de modo que ambos os pés nunca estejam simultaneamente fora do chão. Heidegger pode nos apontar a direção da de-cisão, mas nós só podemos descobrir o que ela é ao nos tornarmos decididos.

Depois de ST, palavras do tipo de *entscheiden* tendem a suplantar as palavras do tipo *entschliessen*. Em ST, o que importa é a *Entschlossenheit* de Dasein, não a escolha particular que ele faz. À medida que a história e o ser tornam-se mais centrais, Heidegger fica menos interessado na condição do homem ou Dasein individual do que naquilo que fica decidido acerca do ser e dos entes. Ele convenientemente (re)interpreta ST: é fácil "interpretar mal ST deste modo, 'existenciariamente'— 'antropologicamente', ver as conexões entre Entschlossenheit — verdade — Dasein em função da de-cisão [Entschliessung] no sentido moral, e não o oposto: em função do solo prevalecente de Da-sein, conceber a verdade como abertura e Ent-schlossenheit como o espaço de temporalização e feitura [die zeitigende Einräumung] do tempo-jogo-lugar [Zeit-Spiel-Raumes] do ser." Se nos concentramos na questão acerca do sentido do ser, então "o que é aqui chamado de de-cisão [Ent-scheidung] move-se para o próprio âmago da essência do ser, não possuindo, assim, nada em comum com o que chamamos de fazer uma escolha e coisas afins. Significa a própria divergência que separa e, ao separar, admite pela primeira vez a atuação, no afastamento, do acontecimento-apropriador [Er-eignung] do *aberto*, entendido como a clareira para o que oculta a si mesmo e permanece não-decidido [Un-entschiedene], o pertencimento do homem ao ser como aquele que fundamenta a sua verdade e a indicação do ser para o tempo do último deus" (LXV, 87s). *Entscheidung* é agora usada de três modos: 1. A separação envolvida no acontecimento do ser, separação entre TERRA, mundo, homens e deuses, e entre o ser e os entes (LXV, 479). 2. Decisões significativas acerca da vida humana que determinam se um novo começo, um novo acontecimento do ser, ocorrerá e como ele será. decisões tais como "se o homem continuará como 'sujeito' *ou* se ele fundamenta o Da-sein [...] se a arte é uma organização de experiências *ou* o pôr-se à obra da verdade", e assim por diante (LXV, 90s Cf. UK, 66/204). 3. Decisões humanas comuns, individuais ou coletivas, sobre casar-se, ir à guerra etc. Decisões do tipo 1 não são ações humanas e não estão preocupadas com um "ou-ou" (LXV, 84ss). São as próprias divisões do ser em regiões separadas. Criam um espaço ou "tempo-(jogo)-espaço", para decisões do tipo 3 (LXV, 187, 234, 405, 464). Não podem ser ações humanas por criarem, ou transformarem inteiramente, seres humanos. Decisões do tipo 2 são intermediárias entre 1 e 3. Como 3, têm relação com um "ou-ou"; como 1, têm relação com um "começo" (LXV, 90). Ações humanas e decisões do tipo 3 desempenham um papel, mas elas também não são ações humanas comuns; a própria natureza do homem depende de como a decisão é tomada. Em ST *Entschlossenheit* pode ser mal interpretada como pertencendo às decisões do tipo 3. Mais tarde, ela pertence mais às decisões do tipo 2 e portanto do tipo 1; ela é a abertura menos do homem ou Dasein do que do ser; é, em última instância, obra do próprio ser (LXV, 101, 283, 397s). É menos como sair de uma festa para escrever um ensaio do que como sofrer uma queda no caminho de Damasco.

deixar e serenidade *Lassen* é "deixar, permitir, parar etc." Ele forma diversos compostos: *auslassen*, "excluir, dar vazão, soltar, deixar ir etc.", *(sich) einlassen (auf/mit)*, "deixar entrar, admitir; envolver-se em/com algo/alguém", *verlassen*, "abandonar" etc. *Lassen* também é usado como modo auxiliar, em contextos tais como "*mandar* fazer algo", "*deixar* alguém saber", "ele *não pode* ser persuadido, a janela *não pode* ser aberta", "*vamos* indo" etc. (cf. NII, 360s/niv, 219s). O infinitivo regido por *lassen* é quase sempre ativo, não importando se seu sentido é ativo ou passivo. Por conseguinte, quando Heidegger fala de "deixar algo ser visto *como* algo", ele escreve: etwas *als* etwas sehen lassen, literalmente "deixar ver algo *como* algo" (ST, 33). A explicação desta expressão é que ex. "alguém" ou "nós" está subentendido: "deixar [nos] ver algo *como* algo". Contrastando com isto, quando ele fala de deixar os entes virem ao nosso encontro (ST, 73: *begegnen lassen*), de deixar os entes serem (ST, 84: *sein lassen*), ou deixá-los irem de seu próprio modo ou "estarem envolvidos" (ST, 85: *bewenden lassen*), o infinitivo regido por *lassen* é ativo tanto no conteúdo quanto na forma.

Bewendenlassen, "deixar e fazer em conjunto", aplica-se ao MANUAL. Em sentido ôntico, *bewendenlassen* envolve deixar algo ser, sem interferência ou alteração. Em

sentido ontológico, recobre qualquer lida com utensílios que deixe e permita o instrumento ser o que é. Isto pode significar deixá-lo só no sentido ôntico, mas também pode envolver "continuar trabalhando nele, ou melhorá-lo ou fazê-lo em pedaços" (ST, 85). *Bewendenlassen* é um tipo de "sein"-lassen, "deixar-'ser'" (ST, 354; cf. 84s). Mas deixar-ser aplica-se a todos os entes, não apenas aos manuais, como Heidegger explica numa nota tardia: "Das Seyn-lassen ['deixar-ser' ou 'deixar-Ser']. Cf. EV, onde deixar-ser [Sein-lassen] aplica-se fundamentalmente e irrestritamente a *todo* ente!" (ST, 441 *ad* 84). Deixar as coisas serem é necessário se quisermos compartilhá-las. Se você e eu devemos perceber o mesmo pedaço de giz, eu posso usar o giz, mas não posso enxergá-lo como mera função de minhas próprias percepções e propósitos, nem talvez eu possa "moê-lo em um pilão" (XXVII, 102). Possuímos uma "indiferença metafísica em relação às coisas", fundada em nossa liberdade (XXVII, 103). Diferimos dos insetos, que estão "conscientes" das coisas apenas à medida que se chocam diretamente com elas e assumem a partir disso, um comportamento apropriado (XXIX, 368, 397ss). Há modos especializados de deixar-ser: o cientista "dá um passo atrás" das coisas, considerando o que é *zuhanden* como *vorhanden*, um arado como um corpo material (XXVII, 183s). *Seinlassen* normalmente significa "deixar em paz, soltar, parar de fazer". Mas o *sein-lassen* de Heidegger envolve *Sicheinlassen*, "entrar, engajar-se em, estar envolvido com" entes (EV, 185/125). Abrimos um espaço no qual entes podem ser eles mesmos. Entramos neste espaço aberto e lá nos envolvemos com entes *enquanto entes*, como entidades independentes que não são meros apêndices de nós mesmos. A liberdade nos dá a possibilidade de abrir o espaço (verdade) e de deixar os entes serem. Lá exercitamos nossa liberdade de fazer escolhas e asserções "corretas" que são guiadas, mas não forçadas, pelos entes (EV, 185ss/124ss cf. XXXI, 303).

O particípio passado de *lassen* é *gelassen*, "(ter sido) deixado, abandonado etc.". Também significa "calmo, sereno, composto". Místicos tais como Mestre Eckhart e Seuse usavam-na no sentido de "devoto, devotado a Deus, pio". *Gelassenheit* era usada pelos místicos para a paz que se encontra em Deus ao se tomar distância das coisas mundanas. Significa, agora, "calma, compostura, desapego, 'serenidade'". Esta palavra é similar à *apatheia*, "impassividade", recomendada pelos estóicos gregos, e ao humor básico de *Verhaltenheit*, "restrição", recomendado por Heidegger (LXV, 8, 395 etc.). *Gelassenheit* é um remédio para a tecnologia. A tecnologia nos "aliena [entfremdet]" de nosso "habitat [Heimat] nativo" ao reduzir o tamanho do globo de modo a tornar tudo familiar e sob nosso alcance: "Toda semana filmes os conduzem a reinos da imaginação — muitas vezes estranhos, muitas vezes bastante comuns; inventam um mundo que não é mundo" (G, 15/48). Isto ameaça nossa *Bodenständigkeit*, nosso "enraizamento no solo": "A perda da Bodenständigkeit vem do espírito da época na qual todos nós nascemos" (G, 16/48s). Esta "posição inteiramente nova do homem no e para com o mundo" origina-se, em última instância, da filosofia. "O mundo agora aparece como um objeto contra o qual o pensamento calculador dirige seus ataques, sem encontrar qualquer resistência. A natureza torna-se agora um gigantesco posto de abastecimento, a fonte de energia para a tecnologia e a indústria modernas" (G, 17s/50). Pode um "novo solo nos ser devolvido", no qual "a humanidade e toda sua obra poderiam florescer de um novo modo — mesmo na era atômica?"

(G, 21/53). Não podemos resistir à tecnologia. O que *podemos* fazer é utilizar objetos tecnológicos, "mantendo-nos livres diante deles de modo que sempre possamos largá-los [loslassen]". Ao utilizá-los, podemos "deixá-los repousar [auf sich beruhen lassen] como algo que não afeta nosso ser mais íntimo e autêntico." (G, 22s/54). "Gostaria de dar a esta atitude de um simultâneo sim e não ao mundo tecnológico um nome antigo: *serenidade frente às coisas [die Gelassenheit zu den Dingen]*" (G, 23/54). Junto com a "abertura para o mistério [Geheimnis]", para o "sentido velado do mundo tecnológico", Gelassenheit pode, desde que cultivada, prover-nos com um novo *Bodenständigkeit*, de até mesmo, algum dia, "restaurar de forma alterada o antigo Bodenständigkeit, agora em via de rapido desaparecimento" (G, 24/55).

Heidegger explora mais minuciosamente a *Gelassenheit* num diálogo (G, 29ss/58ss). Envolve a reflexão desinteressada que a tecnologia ameaça eliminar (cf. G, 25/56). Embora abandone o desejo, não é passiva e não deixa as coisas à deriva. Também não é, como Eckhart supôs, o abandono do egoísmo pecador e do desejo humano em nome do desejo divino. Gelassenheit é o pensamento, mas não o pensamento no sentido da representação. É uma espécie de "aguardamento [Warent]" (G, 35/62). Aguardar, não esperar, e não aguardar por algo em particular, mas aguardar "por [auf]", pela abertura, que Heidegger então passa a chamar *(die) Gegnet*, "contréa", Gegnet é uma forma antiga de *Gegend*, que significa "extensão livre" (G, 39/66, 50/74), sendo quase equivalente à verdade, em sentido heideggeriano (G, 63/83s). *Gelassenheit* é *Gelassenheit*, agora não para com as coisas, mas "para com a contréa [zur Gegnet]" (G, 50/74).

A idéia de Heidegger é a seguinte: a tecnologia não pode deixar os entes serem. Tudo, inclusive o próprio homem, torna-se-lhe um objeto disponível. Em conseqüência, o aberto, o mundo, não apenas torna-se menor, como corre o risco de desaparecer completamente, reduzindo o homem a um "animal mecanizado", apenas uma coisa em meio às outras (LXV, 98, 275). *Gelassenheit* é a tentativa do pensador de manter aberto o aberto, "deixando mundo fazer-se mundo [Weltenlassen einer Welt]" (LXV, 391). Nós o fazemos ao adotar uma postura de desapego em relação às invenções tecnológicas que ameaçam nos engolir, deixando que *elas* sejam, e ao alcançar a "serenidade" dentro do aberto. Assim preservamos o espaço aberto de mundo e nossa integridade humana, por meio de um esforço especial desnecessário no passado.

desencobrimento, descoberta e clareira Verdade é, para Heidegger, "desencobrimento [Unverborgenheit]" ou "desvelamento [Entborgenheit]". Todo desencobrimento depende do homem, sendo-lhe essencial: "Enquanto Dasein, o homem não é transferido para dentro de uma região aberta da mesma maneira que um par de sapatos é colocado diante da porta de um quarto; como Da-sein, o homem *é* o abandono errante no aberto, cuja abertura e clareira é o mundo (XLIX, 43). Mas nem tudo está desencoberto do mesmo modo; ele usa diversas palavras para diferentes tipos de desencobrimento (XXVII, 203ss). *Unverborgen(heit)* vem de *verbergen*, "esconder, velar", especialmente coisas sobre a personalidade ou a vida interior de alguém. *Verbergen* vem de *bergen*, "pôr a salvo", e guarda um tom de proteção a algo. Aplica-se também a coisas escondidas naturalmente, p.ex. o sol pelas nuvens. *Unverborgenheit* é um termo gené-

rico: entes de qualquer tipo, e o próprio ser, podem estar *unverborgen* ou inversamente sofrer *Verbergung*, "velamento", ou *Verborgenheit*, "desvelamento, desencobrimento". Se o que está *unverborgen* é ser, Heidegger fala então de seu *Enthülltheit*, "desocultamento, revelação", de *enthüllen*, "retirar o véu, revelar o que está oculto", e *hüllen*, "ocultar". O desocultamento do ser é a verdade "ontológica". Quando informal e não-conceitual, é então "pré-ontológica". Se entes estão *unverborgen*, esta é sua *Offenbarkeit*, "manifestação", de *offenbar*, "manifesto, revelado", que em seu uso normal aplica-se a coisas razoavelmente elevadas. Esta é a verdade "ôntica". Mas nem todos os entes são manifestos do mesmo modo. A manifestação do SER-SIMPLESMENTE-DADO e do MANUAL é *Entdecktheit*, "descoberta", de *entdecken*, "descobrir" o que está escondido, e *decken*, que, com compostos tais como *verdecken*, significa "cobrir" de várias formas. A manifestação de DASEIN, por sua vez, é *Erschlossenheit*, "abertura", de *erschliessen*, "descobrir, abrir, explorar [p.ex. um continente]", e *schliessen*, "fechar, cerrar etc." O mundo — não um ente, mas intimamente conectado com o Dasein — também está *erschlossen*: "a Entdecktheit de entes intramundanos está *fundada* na Erschlossenheit do mundo. Mas Erschlossenheit é o modo fundamental de Dasein, segundo o qual ela *é* o seu aí" (ST, 220). Heidegger nem sempre usa estes termos exatamente deste modo. Em XX, *Entdecktheit* é genérica, equivalente à posterior *Unverborgenheit*; Dasein é aí *entdeckt*, embora o mundo seja *erschlossen*, como em ST (XX, 348ss). Em XXIV, *Enthüllen* tem um sentido genérico (XXIV, 307). Mas a importância do desencobrimento, e a idéia de que ítens de diferentes tipos estejam desencobertos de diferentes maneiras ou em diferentes sentidos é constante: "Justamente porque a verdade é essencialmente desvelamento [Entborgenheit] de entes, o modo particular do desvelamento (verdade) é governado e determinado pelo modo de ser, i.e. pelo seu ser" (XXXI, 93).

Dasein está sempre desencoberto, desde que seja Dasein, assim como estão, mesmo que apenas pré-ontologicamente, ser e mundo. Entes dentro do mundo podem estar encobertos ou desencobertos, embora normalmente alguns deles estejam desencobertos. Heidegger usa vários termos para o desencobrimento do mundo além de *Erschlossenheit*. Ele fala da *Weltoffenheit* de Dasein, "abertura para mundo" (ST, 137), e mais tarde *Offenheit, das Offene*, "abertura, o aberto", são freqüentemente usados para o mundo, ou um segmento do mundo, que Dasein "abre [eröffnet]" (LXV, 304). Similar ao aberto é "o aí" (*das Da*). Dasein é como uma vela ou lâmpada inextinguíveis, um ente em meio aos outros que ilumina a si mesmo, aos outros entes, e a uma área iluminada que não é em si mesma um ente, mas que acompanha constantemente Dasein: Dasein "*é* de modo que é o seu aí. Ele é 'iluminado' ['erleuchtet'], o que significa: iluminado [gelichtet] em si mesmo *como* ser-no-mundo, não por outro ente, mas *sendo* ele mesmo a iluminação ou claridade [Lichtung]" (ST, 133). Lidar com o homem sob o ponto de vista da sua psicologia e fisiologia é como concentrar-se na vela e ignorar a luz que dela emana — a mesma luz que nos possibilita ver a vela: "nós não estamos aqui [em nossa explicação de sentimento etc.] preocupados com a psicologia, nem mesmo com a psicologia corroborada pela fisiologia e pela biologia, mas com os modos básicos nos quais o Dasein humano se baseia, com a maneira pela

qual o homem suporta o "aí", a abertura e o encobrimento [Verborgenheit] dos entes em meio a que ele se encontra" (NI, 55/ni, 45).

Lichtung e *lichten* originam-se de *Licht*, "luz", mas já perderam esta ligação, tendo passado a significar, em seu uso mais comum, "clareira, senda" numa floresta, "clarear" uma área. Heidegger retoma a sua associação com a luz, de modo que significam "iluminação, iluminar". Seu uso dos termos é influenciado pelo mito narrado por Platão dos prisioneiros em uma caverna que, primeiramente conscientes apenas das sombras projetadas por uma fogueira na caverna, saem dela e finalmente vêem o sol, a fonte de toda verdade e ser (*República*, 514ª1ss). Ele fez considerações sobre o mito da caverna em diversos cursos (XXII, 102ss, 250ss; XXIV, 402ss, 465ss; XXXIV, 21ss). Certas vezes ele o considera como uma versão precoce de seu próprio pensamento. Descreve, com freqüência, seu próprio procedimento com termos similares, empenhando-se para chegar à luz que ilumina seu caminho: "o problema mantém-se na claridade [Helle] da compreensão natural e cotidiana do ser, mas a luz em si mesma não é iluminada [...] Mas a *fonte desta claridade*, sua *luz*, seu *tempo*" (XXXI, 93, 109. Cf. SF, 92, 98ss). Que mais tarde ele responsabilize Platão pelo declínio da verdade como desencobrimento para a verdade como correspondência (P, 203ss/251ss), isso não diminui a influência do imaginário platônico sobre o seu pensamento.

Em ST, Dasein é a fonte da verdade. Dasein é o que é primordialmente verdadeiro: "O que é primordialmente 'verdadeiro' — isto é, descobridor [entdeckend] — é Dasein. A verdade no sentido secundário significa não ser-descobridor [...] mas ser descoberto" (ST, 220). Mais tarde, a verdade não é primordialmente a verdade do homem ou Dasein, mas a verdade do ser. (Se o homem é uma lâmpada, o ser é a eletricidade). A verdade é o "velamento iluminador [lichtende Verbergung] do ser enquanto tal" (LXV, 61). Quando ST mencionou o "sentido [Sinn]" do ser, queria dizer, diz ele agora, a "verdade do ser" (LXV, 43). Esta frase é obscura: "A questão acerca da verdade 'do' ser se revela como a questão acerca do ser 'da' verdade. (O genitivo aqui é *sui generis* e nunca pode ser captado como os genitivos 'gramaticais' comuns.)" (LXV, 428). O ser é iluminado e velado. O ser ilumina e vela, tanto a si mesmo quanto aos entes. Toda iluminação e todo velamento são, em última instância, obra do próprio ser, ainda que o homem seja o veículo, ou *Wahrer*, "preservador", de sua revelação (LXV, 16). Ele tanto vela como ilumina, já que nunca revela tudo de uma só vez — sempre há coisas e aspectos escondidos. O homem não poderia viver se soubesse tudo ou se não soubesse nada. Mesmo quando o ser abandona os entes, isto também é uma "iluminação do ser": o ser torna-se visível pela sua ausência (NII, 28/niii, 181). A essência da verdade é histórica: "A história da verdade, do surgimento, transformação e fundação da essência da verdade, possui apenas raros momentos, imensamente separados. Por longos períodos, esta essência parece estar solidificada (cf. a longa história da verdade como correção: [...]), já que apenas as verdades por ela determinadas são procuradas e cultivadas. [...] Será que nos encontramos no fim de um tão longo período de enrijecimento da essência da verdade e, assim, à beira de um novo momento de sua história clandestina?" (LXV, 342). "A verdade é o grande desprezador de todas as 'verdades', pois as verdades esquecem-se imediatamente da verdade, o que

certamente seduz para a complexidade a simplicidade do único como o sempre essencial" (LXV, 331). Uma civilização é constituída por uma certa revelação do ser, a verdade do ser, que também envolve uma certa concepção de verdade. Heidegger não está preocupado com verdades particulares mas com nossos modos gerais de enxergar as coisas e com suas mudanças.

Deus e teologia "Assim como uma pessoa erótica é sempre erótica por natureza, tenha ou não criado, venha ou não a criar um objeto de amor, também uma pessoa religiosa é sempre religiosa, acredite ela ou não em um Deus" (Simmel, 5). Heidegger era um homem religioso, mas não um filósofo religioso. A filosofia é diferente da teologia. Como "ciência positiva", a teologia estuda uma série de entes já revelados e acessíveis em nossas lidas pré-científicas com os mesmos e iluminados por uma compreensão preexistente de ser. O que a teologia (lit. o "estudo [logos] de deus [theos]") estuda não é Deus, mas a fé cristã e os entes por ela descobertos. Trata de fé não simplesmente como crença ou conhecimento, mas no sentido luterano de um renascimento que afeta toda uma vida, de um "existir compreendido por meio da fé [gläubig verstehendes Existieren] na história revelada, i.e., ocorrido com o crucificado" (PT, 54/10). Poderíamos chamar de teologia a "consciência de si do cristianismo em seu aparecimento mundano e histórico", não fosse pelo fato de, como uma ciência, a teologia pertencer a todos, e não especificamente aos cristãos (PT, 51s/9). Os entes descobertos pela fé, inclusive a própria fé, são o tema da teologia, a ciência da fé. A teologia é uma disciplina histórica. Não confere ou confirma a fé. A fé, *Glaube*, vem espontaneamente. A fé é em si mesma não conceitual, embora a teologia a interprete conceitualmente. A filosofia é necessária porque os conceitos básicos de uma ciência não podem ser inteiramente explicados isoladamente de nossa compreensão global de ser. A fé envolve o renascimento, de modo que a existência irreligiosa, pré-cristã de DASEIN está "existenciariamente-onticamente" superada. Mas o que é desta forma superado pela fé, nela ainda se vê envolvido "existencialmente-ontologicamente". Por exemplo, o conceito teológico de pecado envolve o conceito não teológico de culpa, uma "determinação originária ontológica da existência de Dasein" (PT, 64, 19). Por explicar conceitos tais como a culpa, "a filosofia é o antídoto ontológico do ôntico que indica formalmente, e sobretudo o conteúdo pré-cristão dos conceitos teológicos básicos" (PT, 65/20. Cf. LX, 62ss). Ela fornece a "indicação formal [formale Anzeige]" da "região ontológica" em que se firma o conceito de pecado. Ela ajuda a teologia a conceituar o pecado, e marca as fronteiras que ela não pode ultrapassar. Teologia e filosofia permanecem, porém, distintas. "Não há tal coisa como uma filosofia cristã, pois isto seria como um 'ferro de madeira'. Tampouco há teologia neokantiana, da filosofia do valor ou fenomenológica, pelo mesmo motivo que não pode haver uma matemática fenomenológica" (PT, 66/21. Cf. NI, 14/ni, 5; IM, 6/6). "Quanto mais inequivocamente a teologia mantiver-se afastada da aplicação de alguma filosofia e de seu sistema, tanto mais *filosófica* será em seu direito inato científico" (PT, 58/14).

Heidegger rejeita o tomismo de sua juventude, que apresenta a fé cristã em termos aristotélicos. Os teólogos fizeram com Aristóteles o que Marx fez com Hegel (NII, 132/niv, 88). Heidegger retorna a são Paulo e santo Agostinho (cf. LX, 67ss), e cita I.

Cor. I, 20-23 contra a apropriação cristã da metafísica grega: "Não transformou Deus em loucura a sabedoria deste mundo? [...] Porque os judeus pedem sinais, e os gregos procuram sabedoria, enquanto nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos" (EWM, 374/276). Soa freqüentemente como um ateísta: "o homem não é a imagem de Deus como o absoluto pequeno-burguês [Spiess-bürgers]; este deus é o falso produto [Gemächte] do homem" (XXXI, 136). Mas o que ele repudia é o tipo equivocado de Deus, particularmente o Deus concebido como entidade suprema: "O que parece, e deve parecer, para a compreensão ordinária, um 'ateísmo' é no fundo o oposto" (NI, 471/nii, 207s). A existência de Deus não pode ser provada sem blasfêmia mais do que podemos provar a causalidade (NI, 366/nii, 106). Podemos, todavia, tentar mostrar que a idéia do ser como o todo-poderoso, como santidade — mais apropriada do que a compreensão de Deus como um absoluto Vós, como *bonum*, como valor ou como eternidade — origina-se de nossa TRANSCENDÊNCIA e compreensão global de ser. O desprezo de Heidegger em relação essas determinações deu a impressão de um ateísmo. No entanto, "melhor engolir a acusação barata de ateísmo que, tomada em sentido ôntico, é, em todo caso, inteiramente justificada. Mas não será a suposta fé ôntica em Deus, no fundo, uma completa falta de Deus?" (XXVI, 211, n.3). Ele rejeita o ateísmo: "O último deus possui sua singularidade mais singular e encontra-se fora da determinação calculadora visada pelos termos 'mono-teísmo', 'pan-teísmo' e 'a-teísmo'. Só houve 'monoteísmo' e todos os tipos de 'teísmos' desde a 'apologética' judaico-cristã, que possui a 'metafísica' como seu pressuposto intelectual. Com a morte deste deus todos os teísmos colapsam." (LXV, 411). O "Deus está morto" de Nietzsche não é "palavra do ateísmo, e sim palavra da onto-teologia desta metafísica na qual o niilismo autêntico torna-se completo" (NII, 348/niv, 210). A visão do mundo como "caos" proposta por Nietzsche, é uma "teologia negativa sem o deus cristão" (NI, 353/nii, 95).

Heidegger fala constantemente de "deus(es)", mas seu estatuto ontológico é obscuro: "Deus [der Gott] não é nem 'existente' ['seiend'] nem 'inexistente' ['unseiend']. nem deve ser igualado ao *ser*; *ser* se essencializa [West] temporal-espacialmente como este 'entre' ['Zwischen'], que nunca pode fundar-se em deus, nem no homem como ser e vivente simplesmente-dado, e sim no Da-sein" (LXV, 263). Deus precisa do ser, mas não é idêntico a ele. Ser está entre os deuses e os entes, como "lareira no centro da morada dos deuses" (LXV, 486; cf. 243s; CH, 328/234). Ser é, no entanto, extraordinário, como o deus de são Tomás é simples e único. Não é tênue e universal, mas rico e repleto. Não difere dos entes do mesmo modo como um ente difere do outro. Possui muitos nomes; nenhum deles capta toda sua essência, mas cada um o pensa "'como um todo' ['ganz']" (LXV, 471; cf. 486). O deus de são Tomás é um ente (*ens*), mas um ente de um tipo bem peculiar, idêntico ao seu próprio (ato de) ser *(actus) esse(ndi)* e à sua própria essência; é um ente puro e indissolúvel. Está mais próximo do ser de Heidegger (e do "conceito" de Hegel) do que do deus de Moisés. A visão de Heidegger é, pois, a seguinte: os homens precisam de Deus ou de deuses. Os deus(es) são tão reais quanto todas as coisas que projetamos. Mas eles não são o ser ou o "deus" de são Tomás. São manifestações historicamente variáveis do ser. Os deuses morreram com a cidade-estado grega, embora poetas e doutos intermitentemente os

façam reviver. O Deus cristão está agora morto ou por morrer, eliminado, e em parte responsável, pela metafísica e pela tecnologia que ameaçam a sobrevivência da humanidade. Para sobrevivermos a este perigo devemos, como todas as eras que nos precederam, precisar de um novo deus ou deuses — o número ainda está por ser decidido (LXV, 437) — "o último deus, muito diferente dos deuses do passado, especialmente do deus cristão" (LXV, 403, cf. XXXIX, 93ss). O último deus é a "verdade de ser", não o próprio ser (LXV, 35).

A "teologia" de Heidegger está sob forte influência do idealismo alemão, sobretudo de Hölderlin e Schelling. Heidegger talvez tenha sido o Hegel católico.

diferença ontológica A expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre (SER (*das*) *sein*) e ente (*das Seiende*) (XXIV, 22). A distinção, e não a expressão, é central em ST: "O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente" (ST, 38). A palavra *Differenz*, do latim *differo* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que "os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim, relacionados um com o outro — e isso espontaneamente, não meramente na base de um 'ato' de 'distinção' ['Unterscheidung']" (NII, 209/niv, 155). Heidegger também fala, porém, da *Unterscheidung* entre ser e entes. Em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, "carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar". *Austrag* é o "arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]". Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados (cf. ID, 63ss/65ss).

Se soubéssemos unicamente dos entes, sem ter compreensão alguma do ser, não poderíamos relacionar-nos com ou "conduzir-nos "aos entes enquanto tais. Seríamos, como os animais, afetados pelos entes (XXIX, 273ss), mas não estaríamos conscientes deles enquanto entes. Numa analogia: apresentam-se a mim coisas de várias cores. Algumas são da mesma cor, "semelhantes" (*gleich*). Posso ver coisas vermelhas, verdes etc. Ao ver duas coisas da mesma cor, posso ser por elas afetado e a elas reagir de um modo característico. Mas eu só posso vê-las *como semelhantes* tendo uma compreensão a priori da *semelhança (Gleichheit)* (NII, 214ss/niv, 159ss).

Equivale, então, o "ser" a qualquer outro termo geral ou universal? Se não posso ver as coisas como semelhantes sem uma compreensão da semelhança, ou as árvores como árvores sem uma compreensão prévia da "arboridade", por que a diferença ontológica seria mais significativa do que a distinção entre qualquer conceito geral e suas instâncias? O ser é mais fundamental e mais profundo do que a semelhança, a arboridade ou a qualidade do vermelho. Tudo, exceto o próprio ser, é um ente; qualquer coisa que seja vermelha, que seja uma árvore ou que seja semelhante a outra coisa deve antes *ser*. Além disso, entes (ao contrário de árvores, coisas vermelhas ou coisas semelhantes) formam um todo ou um MUNDO. Nossa habilidade em enxergar algo como algo, e em localizar as coisas e nós mesmos no mundo depende de nossa compreensão do ser: "Em toda condução silenciosa aos entes também fala o 'é'." (NII, 247/niv, 188s).

A diferença entre ser e entes parece óbvia. Ainda assim os filósofos tenderam a obliterá-la. Eles o fizeram de pelo menos quatro modos, cada um envolvendo a eliminação ou a desvalorização do ser em favor dos entes:

1. Representaram o próprio ser como um ente, geralmente como o ente supremo, Deus. Isto refere-se aos teólogos medievais, sobretudo a são Tomás de Aquino, que via Deus como idêntico ao seu próprio ser (*esse*), como algo tal qual o ser puro.

2. Vêem o ser como um universal vazio, derivado de nossa abstração dos próprios entes.

3. Vêem o ser como uma propriedade definida, junto a outras propriedades de uma coisa — propriedades que são um ente (*seiend*) tanto quanto as coisas às quais elas pertencem (NWM, 304/384). O ser foi igualado, por exemplo, à materialidade e à perceptibilidade. Mas isto ignora, primeiramente, a diversidade do ser e de nossos usos do verbo "ser" (tanto em um período específico quanto ao longo da história): isto é análogo à "falácia naturalista", às tentativas de reduzir nosso conceito similarmente diverso e difuso de bondade a um único e simples aspecto, tal como (produção de) prazer. Ignora, ademais, o fato de os entes formarem um todo ou um mundo, que nunca pode ser construído a partir das propriedades de cada ente, tomadas separadamente.

4. Tomaram um ente ou um tipo de ente, em geral o próprio homem, como o paradigma ou modelo para o ente em geral (LXV, 235, 271, 286, 477; NI, 462/nii. 196s). O "ser", insiste Heidegger, "não é nenhum ente, nenhuma coisa e nenhuma propriedade coisal, nenhum SER-SIMPLESMENTE-DADO" (XXIX, 470; cf. LXV, 286). O ser é em geral contrastado, não com os entes, mas com o devir (Platão, Nietzsche), com a aparência, pensamento e valores ou o "dever-ser". Os contrastes tendem a restringir a amplitude do ser àquilo que está constantemente PRESENTE, por oposição ao fugaz, ilusório ou irrealizado (IM, 154/169). Isto não é nenhum acaso: pertence essencialmente ao próprio ser prestar-se justo a tais contrastes. Mas eles não devem ser aceitos. Pois o ser estende-se a tudo que supostamente contraste com ele. Devir, aparência, pensamento e valor — todos eles *são*.

Onde está a fronteira entre o ser e os entes? A compreensão de ser, por mais tácita e deficiente que seja, está envolvida em todas as nossas lidas cotidianas com os entes. Nunca estamos sem nenhuma compreensão do ser, e nunca encontramos puros entes, os entes que afetam os animais ou que existiam antes do emergir da vida consciente. Não obstante, há três questões que podemos colocar acerca do ser:

1. A "questão fundamental" (*Grundfrage*: XXXI, 203; NI, 13/ni, 4.): O que é (o sentido, a essência ou verdade do) ser?" Esta questão foi "esquecida" (ST, 2). (EV XXXI, 73, a *Grundfrage* concerne à conexão entre ser e tempo.)

2. A "questão orientadora" (*Leitfrage*: NI, 13/ni, 4. Cf. XXXI, 73, 203): "O que são entes (enquanto tais)?" Filósofos fizeram esta indagação. Nietzsche sustentava, segundo a explicação de Heidegger, que a essência ou ser-o-que dos entes é "vontade de poder", ao passo que sua existência ou ser-isto é "eterno retorno do mesmo" (p.ex., NI, 259/niii, 189). Em tempos mais recentes e decadentes, muitos filósofos pararam de

colocar até a questão 2, restringindo-se à "teoria do conhecimento", às fundações do conhecimento e da ciência.

3. A "questão transicional" (*Übergangsfrage*: LXV, 509): "Por que há o ser e não antes o nada?", colocada anteriormente por Leibniz e Schelling.

Qualquer resposta a 2 precisa conter alguma visão acerca do ser dos entes. Por exemplo, "Todos os entes são materiais" implica que *ser* é materialidade. Mas Heidegger não permitirá que isto solape a distinção entre as questões 1 e 2. Ele reformula a questão 2 como "O que é o ser dos entes?" ou "O que é a entidade (*Seiendheit*) dos entes?" (XXXI, 47; NI, 634/niii, 139). Isto é muito distinto da questão 1, agora reformulada para "O que é a verdade (ou essência) do ser?" Em obras tardias, ele freqüentemente escreve "*Seyn*", ao invés de "*Sein*", ("ser"), uma forma arcaica que pretende diferenciar ainda mais agudamente o ser ou ser de Heidegger dos entes e do ser discutidos por outros filósofos. Ele fala do "ser [das Seyn] como a distinção prevalecente entre ser e entes" (EV, 198/137). A diferença ontológica é agora vista como uma distinção subordinada e "transicional" entre ser e entes, de alguma forma gerada pelo simples, único e incomparável ser (LXV, 471).

A distinção entre ser e entidade talvez ecoe a distinção de são Tomás entre *esse* como *actus essendi* "ato do ser", e *esse* como a "união mental do predicado ao sujeito em uma proposição" (*Summa theologiae*, Ia, 3, 4).

dito, o dizer, saga *Sagen* tem um sentido próximo ao de "dizer". Relacionava-se originalmente a *sehen*, "ver", e significava "deixar ver, mostrar". Este verbo forma muitos compostos, em particular *aussagen*, "afirmar, enunciar". Um substantivo derivado, *Sage*, já significou "algo que foi enunciado, um dito, ditado, provérbio", e depois "fala, narração, estória, rumor". No século XVIII, passou a significar "lenda, saga, conto". Heidegger muitas vezes usa *Sage* no sentido de "dito" (p.ex., UK, 61/198s). Esta palavra é, segundo sua visão, bastante diferente de *Aussage*, "proposição", assim como *sagen* é diferente de *aussagen*. O que é asserido é uma proposição, e uma asserção é falada ou escrita; o que é dito não precisa ser falado ou escrito, nem precisa ser proposicional. Podemos "dizer" o ser, mas não podemos fazer proposições sobre ele (LXV, 473). Dizer é diferente de falar: "Alguém pode falar [sprechen], falar infinitamente, sem nada dizer. Inversamente, alguém está em silêncio, não fala e pode dizer muitas coisas em seu não falar. [...] 'Dito' significa: mostrar, deixar aparecer, deixar ser visto e ouvido" (UK, 252/122). O alemão não é coerente quanto a isto. Heidegger parece extrair de Kant "o que é posto diante de nossos olhos como ainda não dito [Ungesagtes] justamente pelo que é dito" (K, 201/137). Aqui, o "não dito" é o que não foi explicitamente enunciado, o não falado, não o que não nos foi mostrado.

Dizer é um mostrar anterior à fala: "O ser essencial da linguagem [Die Sprache, sprechen, 'falar'] é o dito, a saga do dizer [die Sage] como mostrar [die Zeige]" (UK, 254/123). Está associado ao ACONTECIMENTO: "A força que move o mostrar do dito é o apropriar-se [das Eignen]. Ele traz tudo o que está presente e ausente para o seu próprio [Eigenes], de onde os entes se mostram pelo que eles são e permanecem de acordo com o seu tipo. [...] O acontecimento apropriador [Ereignis] reúne o desígnio

[Aufriss] do dito e o desdobra na estrutura do mostrar múltiplo" (UK, 258s/127s). Dito aqui é o "dizer projetante [entwerfende Sagen]" original, que estabelece o que pode e o que não pode ser dito no discurso ordinário, que supre um povo de conceitos, abrindo-lhe assim um mundo. O dizer projetante é *Dichtung*, "POESIA" (UK, 61/198). Desta forma, *Sage* como "lenda, saga, conto" não está distante da visão de Heidegger. Em algum lugar, ele cita o final de "Voz do povo" de Hölderlin, cf. as lendas, os contos que orientam um povo no mundo, mas precisam ser interpretados pelo poeta: "[...] de certo, tais contos são um bem/ pois rememoram o mais elevado/ mas ainda é preciso um intérprete/ de contos sagrados" (HEP, 46/312).

E

entre "Entre" é a preposição *zwischen*, relacionada a *zwei*, "dois", e que significava originalmente "no meio de duas coisas". Heidegger freqüentemente a transforma em um substantivo, *das Zwischen*, "o entre, o que está entre, entridade". Ele a utiliza para referir-se à distância espacial entre uma cadeira e a parede (ST, 55) e entre DASEIN e outro ente (ST, 108). Mais significativamente, levando em consideração a visão de que ser-no-mundo é o "comércio simplesmente-dado *entre* um sujeito-simplesmente-dado e um objeto-simplesmente-dado", ele sugere que seria fenomenologicamente mais preciso dizer que "Dasein é o ser deste 'entre'" (ST, 132). Isto repete preleções anteriores: Dasein não é o mundo e nem um sujeito; o "ser de Dasein é precisamente o '*entre*' sujeito e mundo. Este 'entre', que certamente não surge de um sujeito que se reúne com um mundo, é o próprio Dasein, mas de novo não como uma propriedade de um sujeito! Por esta razão, não é estritamente correto conceber Dasein como 'entre', já que falar de um 'entre' sujeito e mundo sempre já pressupõe que dois entes são dados e entre eles deve reinar uma relação" (XX, 346; cf. 379). O "entre" também aplica-se ao transcurso de Dasein entre nascimento e morte. Dasein não simplesmente vive em cada momento presente; seu "estender-se" entre seu começo e seu fim colore toda a sua vida: "O 'entre' em relação a nascimento e morte já se encontra no próprio ser de Dasein. [...] De fato, Dasein só existe nascendo [gebürtig], e é nascente que já está morrendo, no sentido de ser-para-a-morte. Estes dois 'fins' e o seu 'entre' *são* apenas à medida que Dasein existe de fato, e apenas *são* na única maneira possível, isto é, com base no ser de Dasein como *cuidado (cura)*. [...] Enquanto cuidado Dasein é o 'entre'" (ST, 374).

Heidegger posteriomente faz grande uso do 'entre'. Certas vezes o ser é o entre: "O ser, a lareira no centro da morada dos deuses, a morada que é também o estranhamento do homem (o entre no qual ele continua sendo um (o) estranho, precisamente quando ele fica em casa com os entes)" (LXV, 487). O ser é "o entre em cuja essência iluminadora de si os deuses e o homem se re-conhecem [er-kennen] uns aos outros, i.e., decidem acerca de seu pertencimento. Como este entre, o ser não "'é' nenhum suplemento para os entes, mas o essencializador [Wesende] em cuja verdade o ente [das (Seiende)] pode em primeiro lugar alcançar a guarda de um ente [eines Seienden]. Esta prioridade do entre não deve, porém, ser interpretada de modo idealista como o 'a priori'" (LXV, 428). Se "ser é concebido como o entre no qual os deuses são coagidos, de um modo tal que ele é uma necessidade para o homem, então os deuses e o homem

não podem ser considerados como 'dados', 'seres-simplesmente-dados'. [...] Ser se essencializa como o entre para deuses e homens, mas de tal modo que este espaço-entre primeiramente concede para deuses e homens sua possibilidade essencial, um entre que surge além de suas margens, deixando-os assim despontarem como margens a partir deste surgimento, sempre pertencendo ao rio do acontecimento [Er-eignisses], sempre escondido na riqueza de suas possibilidades, sempre o para lá e para cá de reservas inexauríveis, em cuja iluminação mundos surgem e sucumbem, terras abrem-se e sofrem destruições" (LXV, 476). Algumas vezes, o entre é Dasein: "*Da-sein*, este entre que, primeiramente fundamentando a si mesmo, afasta e une homens e deuses e os ajusta uns aos outros" (LXV, 28s). *Da-sein* não é idêntico ao homem. O homem "firma-se como uma ponte sobre o entre", com um pé no ser e o outro fora (LXV, 488).

Ao lermos a tentativa de Kant de mostrar como podemos conhecer entes que não foram feitos por nós, não devemos focalizar o objeto, nem a nossa experiência dele, mas perceber que: "1. Devemos sempre mover-nos no entre, entre o homem e a coisa; 2. Este entre só é quando nele nos movemos; 3. Este entre não se estende como uma corda da coisa para o homem, mas este entre é uma antecipação ou concepção prévia [Vorgriff] que alcança além das coisas e similarmente por detrás de nós mesmos" (FD, 188s).

envio e destino/fado Heidegger usa principalmente *Schicksal* e *Geschick*. Estas palavras denotam tanto o poder que determina acontecimentos quanto o acontecimento efetivo. Ambas vêm de *schicken*, atualmente "enviar", mas originalmente "arranjar, ordenar, preparar, expedir", sendo correlativas a *geschehen*, "apressar, correr, acontecer": *schicken* algo é fazê-lo *geschehen*. Relacionam-se, portanto, a *Geschichte*, "história"; i.e., o que "acontece", *geschieht*. *Geschick* significa também "destreza, habilidade".

Heidegger, certas vezes, liga *Schicksal* a "graça" e "convocação", conceitos calvinistas que extrai da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* de Weber (1904/5) (LVIII, 167, 259s). Uma outra influência foi Spengler, que argumentou que enquanto a causalidade reina na natureza e nas ciências naturais, a história envolve *Schicksal*. O conceito oscila. Significa indiscutivelmente envio: "A história real é grave de envio mas livre de leis. Pode-se adivinhar o futuro [...] mas não calculá-lo. O discernimento fisionômico que capacita alguém a ler toda uma vida em uma face ou a resumir povos inteiros a partir do quadro de uma época [...] é absolutamente distante de toda 'causa e efeito'" (DO, 118). Ele é também o destino escolhido por si mesmo: "Sente-se que é mais ou menos incidental quando Goethe vai a Sesenheim [no feriado como um estudante], mas que é o destino quando vai a Weimar; considera-se o primeiro como um episódio e o segundo como uma época. [...] É assim que, talvez, a descoberta do sistema heliocêntrico por Aristarco tenha sido um incidente insignificante para a cultura clássica, mas a sua suposta redescoberta por Copérnico um destino para a cultura inspirada por um Fausto" (DO, 139).

ST associa a história a *Schicksal* e a *Geschick*. *Schicksal* é um "envio" escolhido pelo indivíduo: "Apenas a liberdade *para* a morte dá a Dasein um objetivo inequívoco e impele a existência para a sua finitude. Uma vez concebida, a finitude arranca Dasein

da infinita variedade de possibilidades imediatas que se lhe apresentam, do contentamento e da negligência despreocupada, trazendo-o para a simplicidade do seu *envio*. Isto é o que chamamos de acontecimento [Geschehen] original de Dasein, o acontecimento que se encontra na decisão autêntica e no qual Dasein se *transmite* para si mesmo, livre para a morte, em uma possibilidade herdada, e ainda assim escolhida" (ST, 384). *Geschick* é o "destino" coletivo composto de envios individuais: "É somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum. O envio comum dos destinos de Dasein em e com a sua 'geração' constitui o acontecer pleno próprio de Dasein" (ST, 384s). "Chamamos de destino a transmissão antecipadora no Da (aí) do instante, que reside na decisão. O envio comum entendido como o acontecer de Sasein no ser-com os outros, também se funda no destino. O envio comum do destino pode se abrir explicitamente no ater-se à herança legada. É a repetição que primeiramente revela a Dasein a sua própria história" (ST, 386). Mannheim utilizou a observação de Heidegger acerca da "geração" — um grupo de "contemporâneos", com experiências, interesses e atitudes compartilhados — ao enfatizar a importância sociológica da geração (Mannheim, 276ss).

Esta distinção entre *Schicksal* e *Geschick* não sobrevive a ST. São termos freqüentemente intercambiáveis (XXXI, 6); Heidegger fala de *Schicksal* dos alemães, da *Geschick* de um indivíduo, e do "Schicksal ocidental" (NI, 124, 474). Lamenta a exclusão de *Schicksal* da *Historie*: "Admite-se o 'acaso' e o 'destino' como fatores determinantes na história, mas isto acaba apenas por mostrar o domínio exclusivo do pensamento causal, já que 'acaso' e 'fado/envio' somente expõem o fato de que relações de causa e efeito não são exatamente e inequivocamente calculáveis" (LXV, 147). Explora a noção de fado/envio e destino em Nietzsche — *amor fati*, "amor pelo fado (envio)", NI, 470s/nii, 207 — e Hölderlin (EHD, 86ss, 104ss, 164ss).

Mais tarde, *Geschick* torna-se mais importante do que *Schicksal*, e relaciona-se mais com ser do que com DASEIN. Heidegger deriva-os diretamente de *schicken* como "o que foi enviado", escrevendo freqüentemente *Ge-schick*: "O absurdo é impotente contra o próprio ser e, portanto, contra o que lhe acontece no Ge-schick: de que dentro da metafísica não há nada para o ser enquanto tal" (NII, 339/niv, 202). Metafísica, no sentido de superar ou transcender os entes, é um *Geschick* no qual ele está "posto, i.e., enviado [geschickt] no caminho de sua prevalência" (SF, 86). O que envia? O ser. Heidegger associa o envio do ser à frase *es gibt sein*, "há o ser", mas literalmente "dá-se ser" — um modo conveniente de evitar dizer que ser "é". O que *es*, "se", denota? O próprio ser. Por conseguinte, o ser dá, i.e., envia, a si mesmo ou a sua própria verdade ou iluminação (CH, 332s/238s). A essência da tecnologia, ele explica mais tarde, "põe o homem no caminho" de revelação das coisas como "fontes existentes". Pôr-nos no caminho é *schicken*. Desta forma, este "envio" coletivo é "*destino* [das Geschick]". A história, *Geschichte*, "é não meramente o objeto da Historie, nem apenas o desempenho da atividade humana. A atividade torna-se histórica [geschichtlich] primeiramente como atividade de envio [geschickliches] [...] A armação [Gestell] é um envio providencial [Schickung, = 1. 'envio', 2. 'ato da providência'] do fado [Geschickes], assim como todo modo de revelação" (QT, 28/24). *Geschick* é bastante diferente de *Schicksal*, como em "A tecnologia é o Schicksal da nossa era". *Schicksal* aqui significa: "a inevitabilidade de um curso inalterável". Mas a tecnologia não é apenas isto, ela é um *Geschick der Entbergung*, "destino do desvelamento", uma bênção providencial que nos foi enviada pelo próprio ser. É portanto uma época na história do ser.

espaço e espacialidade *Raum* é "espaço", e também "lugar", mas normalmente um lugar espaçoso, não um lugar pequeno. *Raum* origina adjetivos, especialmente *räumlich*, "espacial", e o substantivo abstrato *Räumlichkeit*, "espacialidade". Esse termo forma verbos como *räumen*, "remover, deslocar etc.". (LXV, 192, 261, mas não ST) e *einräumen*, "esvaziar um lugar, dar espaço, conceder; pôr no lugar apropriado, guardar, arrumar". A compreensão de Heidegger da espacialidade é influenciada por estes e outros verbos. DASEIN é espacial de uma forma que nenhuma outra coisa extensa é. Abre um espaço em volta de si para dar a si mesmo "liberdade de movimento" ou campo de ação: "Por existir ele já sempre criou um espaço [eingeräumt] para o seu próprio campo de ação [Spielraum, lit. espaço para jogar, para mover]". Outras coisas ocupam ou "tomam" (einnehmen) espaço, mas "Dasein — no sentido literal — toma [nimmt] espaço em [ein]" (ST, 368).

Heidegger usa diversas palavras para "lugar": 1. *Ort* é usada para as posições das coisas no espaço como concebidas pela física matemática (ST, 91 sobre a *res extensae* de Descartes) e também metaforicamente, p.ex. o lugar ou "local" da verdade (ST, 226). 2. *Platz* é usada para o "local" *apropriado* de/para alguma coisa: "O Platz é sempre o 'aqui' e 'lá' determinados a que *pertence* um instrumento" (ST, 102). 3. *Stelle*, "ponto, posição", é usada, como *Ort*, para a posição de algo no espaço concebido geometricamente. 4. O mais elevado, *Stätte*, "sítio", raramente ocorre em ST, mas é importante mais tarde como o "sítio" de um acontecimento decisivo na história do ser (cf. ST, 388: *Kultstätte*, "sítio de um culto"). A "*polis* grega é o sítio da história [Geschichtsstätte], o aí *no* qual, *do* qual e *para* o qual a história acontece" (IM, 117/128).

Mais amplo do que um lugar é a "região", *Gegend*, o "paradeiro" geral de algo, que ultrapassa a sua posição exata. Precisamos de regiões, já que normalmente conhecemos o paradeiro de algo quando não conhecemos ou não podemos especificar sua localização exata. O que conta como região determina-se por nossas necessidades práticas, não pela geografia: algumas coisas pertencem a uma região, p.ex. a cozinha, outras ao jardim. As regiões são freqüentemente especificadas em função da orientação do Dasein: acima — abaixo, à frente, atrás etc. Uma região implica uma direção (*gegen*, "em direção a etc."), e também proximidade de algo de um local conhecido nesta direção (ST, 103). Orientamo-nos por regiões em várias escalas, dos lados ensolarados e sombrios da casa para as direções assinaladas pelo nascer do sol, meio-dia, pôr-do-sol e meia-noite: igrejas e sepulturas por exemplo, "são dispostas segundo o nascente e o poente, regiões da vida e da morte, [...]" (ST, 103. Cf. XX, 315).

Um aspecto importante da espacialidade de Dasein é a *Ent-fernung* (ST, 105ss; XX, 308ss). Esta palavra vem de *fern*, "distante", e *Ferne*, "distância, lonjura". Estas originaram *fernen*, "tornar/estar distante", substituído atualmente por *(sich) entfernen*, "remover(-se), distanciar etc." com um particípio passado *entfernt*, "distante,

remoto etc.". O substantivo verbal *Entfernung* significa comumente "distância, remoção". Mas Heidegger o desvia do uso comum em diversos aspectos: 1. *Entfernung* pertence à distância entre as coisas e o Dasein, não à distância das coisas entre si, *Abstand*. 2. Distâncias do Dasein são, diferentemente de *Abstand*, estimadas não em termos quantitativos, mas em termos cotidianos: "para chegar ao longínquo é preciso de 'uma boa caminhada', 'um pulo', 'o tempo que se leva para fumar um cachimbo'" (ST, 105). 3. Ela é usada "com um sentido ativo e transitivo", i.e., significa a "atividade pela qual nós *entfernen* algo" (ST, 105). 4. *Entfernung* e *entfernen* possuem um significado quase oposto ao seu significado comum: já que *fern* significa "distante, remoto", e *ent-* pode ser privativo (cf. *decken*, "cobrir"; *entdecken*, "descobrir"), *Entfernung* pode significar "remover a distância, trazer para perto, diminuir o intervalo": "Entfernen significa fazer a distância [Ferne], i.e., a lonjura [Entferntheit] de algo desaparecer, trazê-lo para perto. [...] No Dasein há uma tendência essencial para a proximidade" (ST, 105). Por que usar para isso a palavra que serve usualmente para "distância, distanciar", em vez de "aproximar [Näherung]"? Por duas razões: (a) dizer a que distância algo se encontra, p.ex., "a dois passos de distância", é também aproximá-lo, dentro da órbita das preocupações do Dasein. (b) Coisas que estão, em termos quantitativos ou "objetivamente", muito próximas (os óculos sobre o nariz de alguém, a rua onde se está caminhando), estão próximas demais para serem visíveis, estão "ainda mais distantes" do que coisas menos próximas (o livro, um amigo que se aproxima) (ST, 107). Dasein precisa afastar (*entfernen*) as coisas para além da fronteira do seu campo de ação para poder aproximá-las (*entfernen*) suficientemente para lidar com elas. Apenas o "destaque", tomar distância dos entes que nos "assediam" ou nos "cercam", possibilita que neles nos empenhemos enquanto entes (LXV, 482). Tendo esvaziado um espaço em torno de si, um espaço que nunca poderá cruzar ou de onde não poderá escapar, o Dasein pode ocupar um lugar dentro deste espaço.

Um outro aspecto da espacialidade de Dasein é a "orientação" (XX, 308, 319ss: *Orientation*) ou "direcionalidade" (XX, 308; ST, 104, 108ss: *Ausrichtung, Ausgerichtetheit*). *Ausrichtung* está associada a "direções" (*Richtung(en)*), sobretudo "esquerda, direita, em frente", que, como a nossa habilidade de apontar para as coisas, baseiam-se em nossa habilidade geral de nos orientarmos (XX, 319; ST, 108). Direita e esquerda dependem de nossos corpos. Coisas que se movem junto com nossos corpos, luvas e sapatos, são orientadas para a direita e para a esquerda, enquanto coisas que movimentamos com nossos corpos, martelos, não são (XX, 320s; ST, 108s). (Isto não é invariavelmente verdadeiro. Anéis não são orientados para a direita e para a esquerda; tacos de golfe são.) Mas a orientação depende não do "mero sentimento da diferença entre meus dois lados" (como Kant em OP), mas também do ser-no-mundo: se entro em um quarto familiar mas escuro, cujo conteúdo foi em minha ausência completamente revertido ao longo do eixo direita-esquerda, não saberei detectar nenhuma diferença a não ser que localize um objeto familiar e compare sua posição atual com a que guardo na memória. Minha desorientação atual pressupõe uma anterior orientação em um mundo de instrumentos correlacionados (XX, 321; ST, 109s). (Por que o quarto precisa estar escuro?) Ao contrário de nós, uma abelha não acha o caminho de casa por meio da orientação: "Estritamente, só há orientação onde o espaço é aberto enquanto

tal e, assim, onde se dá a possibilidade de distinguir regiões e locais determináveis nas regiões" (XXIX, 354).

Mais tarde, Heidegger unifica espaço e tempo em TEMPO-ESPAÇO. Sobre a inversão direita-esquerda, ver H.G. Wells, *The Plattner Story*.

espírito *Geist* significa "espírito, mente". É uma palavra importante em Hegel (cf. ST, 435f; XXXII; HBE, 183ss/144ss), que a utiliza não apenas para a "mente" individual ou "espírito subjetivo", mas também para estruturas sociais e políticas, o "espírito objetivo", e para arte, religião e filosofia, o "espírito absoluto". Na doutrina tradicional que Heidegger desaprova, um ser humano é constituído de um elemento espiritual e intelectual, *Geist*; um princípio de animação ou "alma", *Seele*; e *Leib*, o "corpo" (ST, 48 etc.). Heidegger prefere outros termos: para o ser humano individual, "Dasein", e para conceitos tais como o *Weltgeist* (espírito do mundo), "ser".

Heidegger evita *Geist* não apenas porque esta palavra serve aos propósitos de Hegel mais do que aos seus próprios, mas porque a palavra, e o próprio Geist, degeneraram desde os tempos de Hegel (IM, 34ss/37ss). A degeneração tem quatro fases: 1. *Geist* é interpretado como "inteligência", proficiência ao lidar com coisas já disponíveis. 2. A inteligência torna-se um utensílio para várias finalidades. Ela pode servir à regulação da produção (marxismo), à ordenação e explicação de tudo com o que nos deparamos (positivismo), ou a "direção organizacional dos recursos vitais e da raça [Lebensmasse und Rasse] de um povo" (nazismo?). 3. O "mundo espiritual [geistige]" — poesia, arte, política, religião — está sujeito a "o desenvolvimento e o planejamento *conscientes*". Torna-se *Kultur* e está dividido em dois reinos distintos, cada qual com seus próprios valores e cada qual a prosseguir em função de si mesmo. 4. O espírito, tanto como inteligência funcional quanto como *Kultur*, torna-se domínio público para mostrar que não desaprovamos a cultura nem favorecemos o barbarismo.

Se o espírito é simplesmente inteligência, Heidegger argumenta, não há razão para valorizá-lo mais do que as virtudes dos outros componentes de uma pessoa, o vigor do corpo e o caráter da alma. Mas o espírito não é um componente entre outros. É o solo de nossas outras virtudes, do vigor corporal, da bravura militar e da compreensão habilidosa. Cita o seu "Discurso reitoral" de 1933: "Espírito não é a astúcia vazia, nem a engenhosidade descompromissada, nem a perseguição ilimitada da análise intelectual, nem mesmo a razão do mundo [hegeliana]. O espírito é a decisão afinada [gestimmte] e conhecedora [wissende] da essência do ser." (IM, 37s/41). O espírito, neste sentido, é de decisiva importância para a salvação do mundo. Em outras obras, porém, ele geralmente usa outras palavras em lugar de *Geist*.

Posteriormente, Heidegger explora os significados de *Geist* e sua relação com *Seele* na poesia de Hölderlin e Trakl. Relembra, com freqüência, o *Geist* do "Discurso reitoral": "O espírito é a sábia vontade da origem" (EHD, 90). Trakl "compreende o espírito não primordialmente como pneuma [grego: *pneuma* = 'hálito, espírito'], não 'espiritualmente' [spirituell], mas como uma chama que inflama, alarma, escandaliza [entsetzt, lit. 'desordena'], desconcerta. [...] Trakl considera o 'espírito' em função da essência [Wesen] indicada pelo sentido original da palavra 'Geist'; pois a raiz *gheis* significa: estar exasperado, horrorizado, fora de si [ausser sich]" (ACL, 60/179). A

linguagem de Heidegger pretende nos fazer lembrar da *Ek-sistenz* e do *Ekstase*, "expor-se, colocar-se a-diante" para dentro do ser.

esquecimento e abandono do ser Desde os tempos de Platão e Aristóteles a "questão acerca do sentido do ser" "caiu no esquecimento" (ST, 1s). "Esquecimento" é *Vergessenheit*, de *vergessen*, "esquecer". O ser também está coberto, *verborgen*, (ST, 35). Em ST, o encobrimento de ser é diferente do seu esquecimento: consiste não no fracasso em indagar acerca do seu "sentido", mas em nossas concepções enganosas acerca do ser dos entes, que supõem, por exemplo, que o martelo seja uma coisa com propriedades em vez de um instrumento manual. Mais tarde, Heidegger usa *Seinsvergessenheit*, "esquecimento de ser" para comunicar que o ser enquanto tal foi esquecido (NI, 22/ni, 194). *Seinsverlassenheit* é similar, em termos de estrutura, a *Seinsvergessenheit*, sendo *verlassen* o particípio passado de *verlassen*, "abandonar". Mas não significa que nós tenhamos abandonado o ser, mas que o ser nos abandonou e também aos outros entes: "O que realmente acontece (na maquinação) é o Seinsverlassenheit dos entes: que o ser deixa os entes a si mesmos e se lhes nega." (NII, 28/niii, 181. Cf. LXV, 111). É portanto similar à mais comum *Gottverlassenheit*, "renúncia de Deus", ao passo que *Seisvergessenheit* aproxima-se da *Gottvergessenheit*, "esquecimento de Deus", no sentido de que nos esquecemos de Deus (PT, 53/10). *Seinsverlassenheit* consiste na ausência do "desvelamento [Entbergung] do ser enquanto tal" (NI, 654/niii, 155), enquanto *Seinsvergessenheit* "significa: o velamento de si da proveniência da diferenciação do ser em ser-o-que e ser-isto, em favor do ser que ilumina os entes enquanto entes e permanece inquestionado *enquanto ser*" (NII, 402/ep, 3s).

Em ST os entes *são*, independentemente da nossa experiência etc., mas "o ser 'é' apenas na compreensão desta entidade a cujo ser pertence uma coisa tal como a compreensão de ser" (ST, 183). Se não houvesse DASEIN, não haveria ser, mas haveria entes. Como há Dasein, há ser, e isto não é afetado por nosso fracasso em perguntar sobre seu sentido. Mais tarde, os problemas se complicam (p.ex., NII, 357s/niv, 217s). A *Seinsvergessenheit* persiste, nós nos esquecemos de perguntar sobre o "sentido" ou "verdade" do ser. Mas isto passa a ser uma conseqüência do fenômeno geral de *Seinsverlassenheit*. Nosso esquecimento do ser é engendrado pelo próprio ser. O ser não mais depende da compreensão que dele temos, e Heidegger não sustenta a possibilidade de que o ser possa em algum momento — mesmo antes do surgimento dos humanos na terra — não ter existido inteiramente. (Ser tornou-se, sob este aspecto, mais parecido com Deus.) Mas o ser pode estar presente ou, em graus variados, ausente. Heidegger usa diversos termos para a sua ausência, além de *Seinsverlassenheit*: *Entzug* ("retração"), *Verweigerung* ("negação, recusa"), *Vorenthalt* ("retensão"), *Ausbleiben* ("falta, ausência") etc. (p.ex., LXV, 293). A ausência ou presença do ser depende do que os homens fazem. Mas o que os homens fazem depende do próprio ser. O ser não estaria ausente se nós não o houvéssemos esquecido, mas nós o esquecemos por causa de sua ausência. O ser não depende do homem, como em ST, mas cria o homem como sua morada. O Da-sein está onde o ser está quando ele chega.

Heidegger mostra uma certa confusão sobre a relação entre o ser, os entes e o abandono do ser. Em 1943, escreveu que: "Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda

não desdobrada, nos é comunicada na angústia essencial pelo nada, todos os entes permaneceriam na falta do ser [Seinlosigkeit]. Mas mesmo isto [falta de ser] como abandono-pelo-ser [die Seinsverlassenheit] não é por sua vez um nada negativo [nichtige], se, de fato, pertence à essência do ser que o ser sem dúvida se essencialize sem os entes, mas que um ente nunca seja sem o ser [dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein]" (NWM, 304, 385). Em 1949, ele corrigiu as últimas duas cláusulas para: "que o ser nunca se essencialize sem os entes, que um ente nunca seja sem o ser [dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein]". *Seinlosigkeit* possui dois sentidos: 1. A pura inexistência do ser, tanto presente quanto ausente, o "nada negativo"; 2. A ausência do ser, *Seinsverlassenheit*. Em 1943 e em 1949 (mas não em ST), Heidegger diz que não poderia haver entes se houvesse *Seinlosigkeit* no sentido 1. Implica tacitamente que pode haver entes se há *Seinlosigkeit* no sentido 2 (cf. LXV, 115). Em 1943, diz que mesmo que não houvesse entes não haveria absolutamente *Seinlosigkeit* no sentido 1, mas que ainda assim haveria ser, de uma forma ou de outra. Em 1949, assevera que, se não houvesse entes, haveria *Seinlosigkeit* no sentido 2, o ser não iria "essencializar-se". A confusão é, portanto, compreensível.

Em ST, a *Seinsverlassenheit* afetou a filosofia, deixando a "cotidianidade mediana" mais ou menos ilesa. Posteriormente, a *Seinsverlassenheit* afeta toda a vida humana, já que a filosofia ou "metafísica" é a influência dominante e subterrânea da mesma. *Seinsverlassenheit* é o solo do niilismo no sentido nietzschiano, a ausência de qualquer objetivo (LXV, 119, 138). Subjaz à tecnologia e aos males da modernidade: "Seinsverlassenheit pode ser aproximada pela reflexão acerca do obscurecimento do mundo, da destruição da terra no sentido da *velocidade*, do *cálculo [Berechnung]*, da reivindicação da *massa [Massenhaften]*" (LXV, 119). Na gigantomania característica da tecnologia, "a Seinsverlassenheit dos entes se essencializa; e não mais apenas na forma da ausência de questionamento dos entes, mas com a aparência da extrusão planejada, com base na prioridade incondicional do 'feito' (i.e., do empreendimento calculado, sempre em 'larga escala') e dos 'fatos'" (LXV, 442).

A saída da *Seinsverlassenheit* inclui a consciência da mesma como *Seinsverlassenheit*. Ela "precisa ser experimentada como o acontecimento básico da nossa história [...] E isto requer: 1. Que a Seinsverlassenheit seja rememorada em sua história longa, velada e encobridora de si. [...] 2. Que a Seinsverlassenheit também seja experimentada como a necessidade [Not] que assoma à transição e a ilumina como o caminho em direção ao porvir" (LXV, 112). A *Seinsverlassenheit* vela a si mesma por detrás de nossa intensa preocupação com os entes. Geralmente, não estamos na "necessidade" ou em "aflição" (*Not*) por causa dela. Esta *Notlosigkeit*, "falta de aflição", é ela mesma a maior das aflições: "A Seinsverlassenheit é o solo mais íntimo da aflição da falta de aflição. [...] Pode por acaso haver um caminho de saída de uma aflição do tipo que constantemente se nega como aflição?" (LXV, 119). Mas se nos tornamos conscientes de nossa aflição, a própria *Seinsverlassenheit* revela o ser: é "a primeira aurora do ser como o que oculta a si mesmo para fora da noite da metafísica, através da qual os entes apressaram-se para a proeminência e, assim, para a objetividade, enquanto que o ser tornou-se o suplemento na forma de um a priori [cf. as condições a priori da

objetividade segundo Kant]" (LXV, 293). Escapar da *Seinsverlassenheit* só é possível experimentando-a em sua forma mais crucial (cf. LXV, 410ss).

Os três véus da *Seinsverlassenheit* são: 1. *Berechnung*, "cálculo"; 2. "velocidade", com a sua "cegueira para o verdadeiramente transitório, para o que não é efêmero, mas revela a eternidade", seu "pavor do tédio"; 3. A "explosão do massivo [Massenhaften] — não as 'massas' no sentido 'social'; só importam tanto porque o que conta é o número e o calculável, i.e., o acessível a todos do mesmo modo" (LXV, 120s)

essência *Wesen* é a "essência, natureza interna ou princípio" de uma coisa. "Usada separadamente, a palavra significa 'a quintessência de uma coisa', 'sua natureza básica', 'sua natureza essencial', 'ser interior' [...] Mas também pode significar o modo como esta essência se manifesta exteriormente" (DGS, 394). Ela é a substantivação do verbo desaparecido *wesen*, "ser, ficar, durar, acontecer", que originariamente significava "morada, vida, modo de ser, vigor etc." Deu origem a *wesentlich*, essencialmente, e o menos usual *wesenhaft*, "essencial". O verbo *wesen* também origina o particípio passado, *gewesen*, de *sein*, "ser", e sobrevive em compostos como: *anwesend*, ("presente") e *abwesend* ("ausente"). *Verwesen; Verwesung*, "decair, apodrecer; decadência", possuem parentescos apenas remotos com *wesen*, embora Heidegger explore sua similaridade (LXV, 115, 348). (*Verweser*, "gerente, administrador, aquele que substitui [*ver-*] alguém", está mais próximo de *wesen.*) *Unwesen*, lit., "inessência", significa "um mau estado de coisas, problema", por exemplo, vício em drogas. A frase *sein Unwesen treiben*, lit. "mover a sua inessência", significa "desviar, prejudicar etc.", e é quase um sinônimo de *sein Wesen treiben*, lit. "mover a sua essência", portanto "brincar, pregar peças, aprontar, mexer com alguém". Em contraste com isso, *unwesentlich* significa "não essencial, irrelevante".

A palavra grega *ousia* pode significar "essência", mas Heidegger associa W*esen* à expressão de Aristóteles *to ti en einai*, "essência, lit. o que [ele] era ser", que, como W*esen*, tem a ver com o passado. Ele o explica como querendo dizer o que uma coisa foi, ou era, antes de ter sido atualizada, e também o que nós compreendemos "anteriormente", já ou a priori acerca de algo (XXIV, 120, cf. ST, 441, nota de rodapé b a 85). A palavra latina *essentia* invariavelmente contrasta com *existentia*; elas referem-se respectivamente ao ser-o-que e ao ser-como de algo (XXIV, 124).

(Das) Wesen raramente aparece em ST, e é normalmente equivalente a *Essenz* (ST, 117). ST fala da *Wesenverfassung*, "constituição essencial" (ST, 8) e *Wesensbestimmung*, "determinação essencial" (ST, 12) de DASEIN. *Wesen* aplica-se duplamente a Dasein: "A 'essência' ['Wesen'] deste ente encontra-se em seu ser-para [Zu-sein]. [...] A 'essência' de Dasein encontra-se em sua existência" (ST, 42). Mas não se aplica a *Sein*, "ser": "Não há 'essência do ser', já que ser-uma-essência [Wesen-sein] é em si mesmo um modo de ser" (Scheler (1976), 285). O verbo *wesen* aparece no passado nos neologismos *gewesend(e)*, "durante o ter sido", e *Gewesenheit*, "vigor-de-ter-sido" (ST, 326).

Em outras obras, *Wesen* é freqüentemente usada no sentido não verbal de "essência". Ao "esclarecer a essência" (*Wesenserhellung*), por exemplo, da liberdade, determinamos três coisas: 1. Seu ser-o-que, o que a liberdade é; 2. A possibilidade inerente

ao ser-o-que, o quanto ela é intrinsecamente possível; 3. O solo desta possibilidade inerente (XXXI, 12, 179). Isto é mais do que uma análise do conceito de liberdade ou do significado da palavra "liberdade": isto envolve nossa transcendência em mundo. A essência da verdade muda ao longo da história, embora haja um cerne persistente que preserva a identidade da essência (NI, 173s/ni, 147s). E "não apenas a essência da verdade, mas a essência de qualquer coisa essencial possui uma riqueza própria, da qual cada época histórica pode apenas extrair um pouco como sua parte" (LIV, 15). Uma afirmação significativa acerca da essência, por exemplo, da poesia, é uma definição persuasiva de um conceito essencialmente contestado: ela "nos força a uma decisão, se e como, no futuro, levaremos a sério a poesia" (HEP, 34/294). A nova definição deveria estar afinada com a época: "A essência da poesia que Hölderlin estabelece é histórica no mais alto grau, pois antecipa uma era histórica. Sendo, porém, essência histórica, é a essência singularmente essencial" (HEP, 47/313s).

Devido em parte à historicidade das essências, Heidegger também usa *Wesen* em sentido verbal, ligando-a diretamente ao verbo *wesen* e cunhando o substantivo explicitamente verbal *Wesung*, "essencialização". Uma outra razão para esta inovação é a inadequação do substantivo não verbal *Wesen* para a questão acerca do ser. "Se indagamos acerca da 'essência' no sentido usual da questão, a questão é sobre o que 'faz' um ente ser o que ele é, portanto sobre o que perfaz seu ser-o-que, sobre a entidade dos entes. Essência é aqui apenas uma outra palavra para ser (no sentido da entidade). Wesung, por sua vez, significa o acontecimento, à medida que acontece [sich...ereignet], ao qual pertence a verdade. O evento [Geschehnis] da verdade do ser, isto é Wesung" (LXV, 288. Cf. NII, 344ss/niv, 206ss). *Wesung*, uma unidade original do ser-o-que e do ser-como, pertence unicamente ao ser e à verdade (LXV, 289). "Wesung significa o modo como o próprio ser é, a saber, ser" (LXV, 484). Ser nem tem nem é uma essência não verbal. Como a idéa do bem de Platão ou o deus de são Tomás, ele concede essências aos entes pela luz que derrama sobre eles. Ser não *é*: ser "essencializa [west]" (LXV, 286).

"Mesmo as nossas palavras Hauswesen, Staatswesen", diz Heidegger, posteriormente, "não significam o universal de um gênus, mas o modo como a casa e o estado trabalham [walten], são administrados, desenvolvem-se e decaem. É o modo como wesen. [...] 'Wesen', em sentido verbal, é o mesmo que 'durar' [währen] (QT, 34/30). Com freqüência, é difícil decidir se *Wesen* é usada verbalmente ou não, até mesmo nos títulos (EV, ER). Certas vezes, é usada de ambos os modos com grande proximidade. "A essência da linguagem: a linguagem da essência [des Wesens]": aqui, explica Heidegger, *Wesen* é não verbal em sua primeira ocorrência e verbal na segunda (ACL, 200s94s).

Heidegger usa assiduamente *Unwesen* e *Un-wesen*. Possuem, ele explica, dois sentidos: 1. A "essência pré-essencializadora [vor-wesende Wesen]", anterior ao declínio para a essência não verbal, o universal; 2. A desfiguração da essência já degenerada em algo ainda pior. Em ambos os sentidos, *Unwesen* é essencial para *Wesen*, não *unwesentlich* (EV, 191/130s). O sentido 2 de *Unwesen*, que é o sentido mais usual em Heidegger, possui dois empregos, que correspondem a dois modos em que *Wesen* pode degenerar: (a) A *Unwesen* da verdade é não-verdade tanto no sentido de "velamento"

(ou a "ilusão teatral", LXV, 347s) quanto no sentido de "errância" ou desvio (EV, 191/130, 193/132). (b) A *Unwesen* da verdade é um conceito degenerado de verdade: "correção" (LXV, 228) ou "razão" e o racional (LXV, 343). As duas degenerações estão conectadas: a degeneração do conceito de verdade é, em si mesma, uma "errância" crucial.

Quando Heidegger fala da *Unwesen* de uma *Wesen*, tem normalmente em mente o emprego do tipo (b). Pensar ser como um "valor" é pensá-lo "em sua Unwesen" (NII, 55/niv, 23). A "inautenticidade do niilismo encontra-se em sua essência. [...] A Unwesen pertence à Wesen" (NII, 362/niv, 220s). Isto é, 1. As fases mais precoces do niilismo, tais como a "desvalorização dos valores correntes mais elevados [...] não exaurem a sua essência" (NII, 276/niii, 204), sendo não obstante essenciais para o longo processo histórico pelo qual o niilismo "penetra em sua própria essência" (NII, 282/niii, 208); 2. Já que nós mesmos estamos emaranhados no niilismo, é essencial para o niilismo que sua natureza essencial nos escape (SF, 383s). Até mesmo a CURA possui a sua *Unwesen*: ela não é "melancolia e apreensão e sofrimento agoniado por causa disto e daquilo. Tudo isto é apenas a Unwesen da cura" (LXV, 35).

eu e si mesmo O pronome da primeira pessoa do singular em alemão, que corresponde ao *ego* do grego e ao *ego* do latim, é *ich*. Torna-se prontamente um substantivo e, então, passa a ser escrito com a inicial maiúscula: *das Ich*, "o eu" (ST, 116, 318 etc.). Ajuda a formar outros substantivos: p.ex., a *Ichheit* do século XIV, "eu-dade" (ST, 116, 318, 323), e os neologismos de Heidegger, *Ichding*, a "eu-coisa" (ST,, 107, 119), *Ichsubstanz*, a "eu-substância" (ST, 322). *Das Ich* é similar a *das Selbst*, "o si mesmo". Esta expressão vem do pronome demonstrativo *selbst*, "eu mesmo", como em "*eu mesmo* bato nele", "*ele mesmo* o fez etc.". Difere dos pronomes reflexivos, *mich*, "me", *sich*, "te, se", como em "eu *me* bato, ele *se* bate". Mas em substantivos compostos, *selbst* possui, com freqüência, uma força reflexiva: *Selbstmord* é "suicídio, se matar", não um matar que alguém faz por si mesmo, sem ajuda. *Sichkennen*, o mínimo "conhecimento de si" que alguém possui a não ser que esteja, por exemplo, tão fora de si de raiva que não mais se conheça (ST, 124), difere de *Selbsterkenntnis*, o "conhecimento de si explícito" (ST, 146), mas isto depende mais da diferença entre *kennen* e *Erkenntnis* do que entre *sich* e *selbst*. *Selbst* era originalmente o genitivo de *selb*, que sobrevive em *derselbe*, "o mesmo", e em frases fixas tais como "no mesmo dia, na mesma hora". *Selb* também sobrevive em *selbständig*, "constante [*ständig*] por si [*selb*], independente, subsistente", que permite que Heidegger fale da "subsistência de si [die Ständigkeit des Sebst] tanto quanto de sua possível 'dependência' ['Unselbständigkeit']" (ST, 117), e cunhe *Selbst-ständigkeit* para a "subsistência de si, estabilidade" e *Unselbst-ständigkeit* para a deficiência correspondente (ST, 322). Ao enfatizar os constituintes, confere às palavras novos significados.

Heidegger é geralmente hostil a *das Ich*. Ele o associa a teorias que isolam o eu do mundo e dos outros entes, como um caracol em sua concha (XX, 223s), que tratam o eu como objeto de observação teórica e o consideram como uma coisa ou substância. O eu não é idêntico ao si mesmo: "Este 'eu-em-sentido-puro', este 'eu-ponto-de-referência', é apenas um acompanhamento vazio. Não ajuda a ter experiências, sendo inadequado para o papel do si mesmo" (LVIII, 247). Em geral eu não focalizo em mim mesmo, explícita ou isoladamente, o meu envolvimento com as coisas e com os outros: "Eu experimento a mim mesmo, deparo-me comigo mesmo, de todos os modos possíveis, mas sempre exatamente como eu experimento outras coisas: o relógio na escrivaninha, os grifos, as notas de rodapé no texto acadêmico. Em um círculo social, estamos todos nos divertindo ou pensando sobre algo, [...] eu mesmo me misturo ao grupo [Mitwelt], eu não preciso estar lá de nenhuma outra maneira, na experiência fugidia" (LVIII, 97). Desde o início, Heidegger descreve tal consciência cotidiana e derivada de si como *das Michselbsthaben*, "ter-a-mim-mesmo". Ter a mim não significa focalizar o eu como objeto, inferir das minhas experiências um eu experimentador, ou enxergar o eu como o resultado de um agregado de todas as minhas experiências. Ele é "o processo vivo de ganhar e perder familiaridade com a própria vida concretamente vivida, [...] Eu tenho a mim mesmo significa: *a situação viva torna-se inteligível*" (LVIII, 165s Cf. W, 29).

Ao expor o seu *cogito ergo sum*, "penso, logo existo", o maior erro de Descartes foi concentrar-se no *cogito*, no pensamento, e negligenciar o *sum*, o ser (XX, 210), "'sum' como afirmação da constituição básica do meu ser: eu-sou-no-mundo e é apenas por isso que eu posso pensar" (XX, 296). (Heidegger em geral omite o *ergo*, "logo": ele acredita não haver inferência envolvida neste caso.) Desta forma, Descartes deslizou sem dificuldade para a consideração do *ego* como uma *res cogitans*, uma "coisa pensante", um ser-simplesmente-dado "sem mundo", comparável, mas essencialmente distinto da *res extensa(e)*, "coisa(s) extensa(s)". Kant aceitou o *cogito*, mas rejeitou a inferência de que eu sou uma *res cogitans*. Não podemos inferir, da nossa experiência do "eu penso", que o eu é uma substância, uma pessoa, simples e imortal (CRP, A 348ss, B 399). Mas com isso Kant também negligenciou o ser do "eu penso", considerando o eu como um *Subjekt* (que, para Heidegger, ao contrário de Kant, tem significado e etimologia próximos aos de *Substanz*) "escorregou de volta para a *mesma* inadequada ontologia do substancial" (ST, 319): "Pois o conceito ontológico do sujeito caracteriza *não o ser si mesmo do eu como si mesmo, mas a mesmidade e subsistência [Beständigkeit] de algo que é sempre já simplesmente dado.* [...] O ser do eu é compreendido como realidade da res cogitans" (ST, 320).

A visão de Heidegger do eu e do si mesmo difere em três aspectos: 1. Descartes, Kant e também Scheler, para quem uma pessoa é um realizador de atos intencionais ou mentais (XX, 175), não deixam clara a relação do eu com o corpo. O si mesmo não é, na visão de Heidegger, a reunião de corpo, alma e espírito; devemos considerá-lo como um todo (XX, 177, 422; ST, 47s). 2. Descartes etc. consideraram o ser si mesmo como um todo, pois do contrário nada importa: ou se é um si mesmo ou não se é. Para Heidegger não é assim. Ainda que uma pessoa fale e pense "eu", ela não precisa ser, propriamente falando, algum *si mesmo*. Uma pessoa pode estar, e normalmente está, dispersa no IMPESSOAL e, portanto, no próprio-impessoal, *das Man-selbst*, não no "si mesmo em sua propriedade, ou seja, no si mesmo apreendido como próprio" (ST, 129): "A fala-do-eu 'natural' é conduzida pelo próprio impessoal" (ST, 322). 3. Para Descartes etc., experiências e atividades são experiências de um único si mesmo, de mim mesmo, em virtude de uma existência anterior de um eu ou si mesmo, inde-

pendentemente do que ele faz e sofre subsequentemente. Para Heidegger, o meu ser-si-mesmo depende de como eu me conduzo. Eu me torno um si-mesmo autêntico ao trabalhar em conjunto comigo mesmo, pela "subsistência de si" ou a "decisão antecipatória" (ST, 322). Quando relaxo, eu retorno para o próprio-impessoal. Pode-se objetar que, mesmo nas profundidades da cotidianidade mediana, mantemos uma mínima "consciência de si", de modo que, por exemplo, se eu bato no meu dedo com um martelo, sei que sou eu que sinto a dor e não meu ajudante. Heidegger poderia responder que isto acontece porque nunca relaxamos completamente, sempre retemos uma dose de "subsistência de si", e, por isso, nunca caímos inteiramente e irrecuperavelmente no impessoal. Um si mesmo ou um eu, em qualquer nível, não é uma coisa ou substância que age, mas um tipo de atividade sem um substrato inerte, uma atividade que estende-se, além do aqui e agora, para um mundo, o passado e o futuro. Esta é uma razão para a "nulidade" de Dasein, *Nichtigkeit*: "Dasein existe constantemente ao longo desta beira do não [Nicht]" (XXVII, 332).

existência *Existieren*, "existir", era uma tradução, feita no século XIX, do verbo latino *exsistere*, lit. "dar um passo à frente, para fora", portanto, "aparecer, estar na existência". A palavra latina tardia *ex(s)istentia* tornou-se *Existenz*. *Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em contraste com a sua essência. Heidegger a utiliza em sentido restrito, aplicando-a somente a DASEIN: Dasein não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: "A 'essência' de Dasein encontra-se na sua existência" (ST, 42). Devido à sua confusão de dois tipos de SER, ser-o-que e ser-como, Heidegger ocasionalmente sugere que a única característica de Dasein é ser, i.e., existir no sentido tradicional (XX, 152, 207, 209). Porém, a *Existenz* é o *modo* de ser de Dasein, não o fato de *que* ele é: Dasein é responsável por seu ser-como, não (exceto pela possibilidade do suicídio, que Heidegger raramente menciona) por seu ser-o-que (XXVI, 216s; XLIX, 34s). Dasein "dá um passo à frente" para dentro do mundo e faz algo de si mesmo; ele é "ecstático, i.e., ecêntrico" (ER, 98 n.59.). *Existenz* não envolve nenhum contraste com "essência", ao contrário da afirmação de Sartre de que a existência precede a essência (CH, 322/229). Heidegger freqüentemente escreve *Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o "passo para fora" (EV, 186s/126; CH, 321/228; XLIX, 53).

Heidegger faz um breve resumo da história deste conceito (NII, 473ss/ep, 68ss). Fez várias tentativas de achar um equivalente grego para o latino *existentia*: a fala de Aristóteles sobre estar "fora" da mente (NII, 417/ep, 16), de uma atualidade (*energeia*) emergindo de uma potencialidade (*dynamis*); *hyparchein*, "começar, surgir, existir", que Heidegger imaginativamente traduz por "predominar", i.e., "se fazer presente [anwesen] por si mesmo", porque a sua raiz *arche* significava tanto "regra, dominação" quanto "começo" (NII, 473s/ ep, 68s Cf. XXIV, 108ss). (O grego clássico não possuía palavras disponíveis para a distinção medieval entre *existentia* e *essentia*. *Ekstasis* é literalmente "dar um passo para fora". Significa "êxtase, transe", não "existência". Posteriormente, o grego contrasta *hyparxis*, "existência", com *ousia*, "essência"). Filósofos medievais transformaram a *energeia* de Aristóteles em *actualitas* que, como o seu correlativo alemão, *Wirklichkeit*, sugere "fazer, efetuar" (*agere*, *wirken*); Suarez considera *existentia* como significando "emergência de suas causas", de modo que existir é ser produzido causalmente (NII, 418/ep, 17). Descartes concebe existência, primordialmente, como a existência de um ego ou sujeito, e o que quer que exista existe porque se deixa por ele representar. Para Leibniz, REPRESENTAÇÃO, na forma da percepção, é a atualidade de toda substância; existência é aquilo para o qual a essência se empenha. Existência torna-se a "objetividade da experiência" de Kant. Schelling, que estudou Leibniz (S, 102/84s), retoma o sentido original de *Existenz* — "Ex-sistenz, o que dá um passo à frente, para fora de si mesmo e se manifesta ao dar esse passo" (S, 129/107). Ele a contrasta com o FUNDO, que forma a base a partir da qual a *Existenz* (i.e., o ente existente) dá o passo. Esta noção de existência é assumida por Kierkegaard, que a restringe ao homem, o único ente enredado na "confusão da temporalidade e eternidade" (NII, 475/ ep, 70). O sistema de Hegel, argumenta Kierkegaard, apresenta verdades "eternas". Mas não se pode viver em um sistema; ele não nos guia nas decisões que a vida, até mesmo a vida de um filósofo, requer. Verdades eternas, especialmente as do cristianismo, não podem ser alcançadas passo a passo a partir das verdades históricas, mas apenas por um passo da fé. Jaspers adotou a noção de Kierkegaard de *Existenz*, guardando a ênfase na "comunicação" e a sua importância para a formação e a manutenção de si, sempre ainda assegurando a sua relação com o cristianismo. ST usou *Existenz* em um sentido diferente, mas igualmente restrito: "o conceito 'existenciário' de existência (o de Kierkegaard e o de Jaspers) significa o si mesmo individual do homem à medida que está interessado em si mesmo como este ente particular. O conceito 'existencial' (o de Heidegger) de existência significa o ser si mesmo do homem à medida que está relacionado não com o si mesmo individual, mas com o ser e a relação com o ser" (XLIX, 39; cf. NII, 475s/ep, 70). *Existenz* agora concerne à relação de Dasein com ser, mais do que com os entes, preparando, assim, uma superação da metafísica (NII, 476s/ep, 71). O uso em ST, no entanto, é apenas "temporário" (*zeitweilig(e)*, NII, 476s/71). Para evitar confusões com a *Existenzphilosophie* de Jaspers de 1931, *Existenz* é substituída por outras palavras, especialmente *Inständigkeit*, "insistência", que significa em sua raiz "encontrar-se em", "encontrar-se na [Innestehen] abertura ecstática do 'tempo'", e em seu sentido corrente "urgência", "permanecer na incessante relação essencial com o ser dos entes" (XLIX, 54; cf. LXV, 302s).

Aristóteles listou "categorias", tais como substância, qualidade, quantidade etc., que se aplicam a todos os entes. Mas já que Dasein existe de um modo diferente dos outros entes, precisamos distinguir suas características essenciais chamando-as de *Existenzialien*, "existenciárias, existenciais" em vez de "categorias". Ser-no-MUNDO, por exemplo, um existencial de Dasein, é bastante diferente de ser-dentro-do-mundo, como as pedras e os utensílios são (ST, 44).

Existenz provê um adjetivo, *existenzial*, "existencial". Heidegger forja um outro adjetivo, com um sufixo derivado do francês: *existenziell*, "existenciário". *Existenzial* aplica-se à "estrutura ontológica da existência", i.e., existenciários e suas inter-relações, e à compreensão que o filósofo tem da mesma. Que, por exemplo, *Existenz* envolva o ser-no-mundo é um problema existencial, assim como a sua compreensão filosófica. *Existenziell* aplica-se ao leque de possibilidades aberto para Dasein, a

compreensão que delas possui e a escolha que faz (ou recusa) entre elas. Se Dasein faz o que o IMPESSOAL está fazendo ou, ao contrário, escolhe escolher e decide tornar-se soldado ou filósofo, estes são problemas existenciários. A distinção entre "existencial" e "existenciário" é análoga à distinção entre "ONTOLÓGICO" e "ôntico", embora estes termos não se restrinjam a Dasein. Como *Existenz*, seus derivados não são muito usados por Heidegger depois de ST (cf. NII, 478ss/ep, 73s sobre existência e o existenciário).

experiência O alemão possui dois verbos ligados a "experimentar": 1. *Erleben*. de *leben*, "viver", aproxima-se de "vivenciar". Uma pessoa pode vivenciar, *erleben*, o medo, por exemplo, ao senti-lo ou ao testemunhá-lo. Uma *Erlebnis* é uma vivência com efeito intenso na vida interior de alguém, mas não necessariamente externamente, como em "Isto foi uma experiência e tanto!". 2. *Erfahren*, de *fahren*, "ir, viajar etc.", e lit. "ir adiante", possui uma qualidade mais exterior. Pode significar "aprender, descobrir, ouvir falar", mas também "receber, sofrer" algo. Uma *Erfahrung* é uma experiência de um acontecimento externo, objetivo, e as lições que se aprendem de tais acontecimentos. *Erfahrungswissenschaft* é a "ciência empírica"; por outro lado, uma *Erlebnisaufsatz* é uma tentativa baseada numa vivência pessoal.

Erlebnisse, vivências, são especialmente importantes em Dilthey. Constituem estados internos, atividades e processos dos quais estamos conscientes, que "vivenciamos", mas que normalmente não se tornam objetos de introspecção. A conexão com a vida é explícita: "[Dilthey] procura compreender as 'vivências' dessa vida, em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida." (ST, 46).

Apesar de seu precoce apego ao conceito de vida (p.ex., LIX, 36ss), Heidegger é geralmente cauteloso com a noção de *Erlebnis* e *das Erleben*, ("vivenciar"). Ele as associa com um "experimentar I, sujeito ou consciência" (LIX, 92). Em ST, tem duas objeções principais: 1. Uma *Erlebnis* é uma vivência isolada, temporal. 2. Uma *Erlebnis* é um acontecimento interno, psíquico, intrinsecamente separado tanto do corpo quanto do mundo externo. Conceber o si mesmo em termos de *Erlebnisse* implica ou que ele é perpassado por vivências intrinsecamente distintas e momentâneas ou que ele é um fio subjacente que persiste inalterado através de suas *Erlebnisse* (ST, 114). Considerar os humores (ST, 136, 340, 344; XXIX, 123) ou a consciência (ST, 169 etc.) como experiência leva a ignorar a descoberta de MUNDO e de DASEIN. Dasein não é consciente de si por focar em suas vivências, mas "no que ele faz, usa, espera, evita", em coisas com as quais ele se preocupa no mundo que o circunda (ST, 119). Afetos, paixões e sentimentos não devem ser vistos como experiências internas: "não estamos aqui preocupados com a psicologia, nem mesmo com a psicologia corroborada pela fisiologia e pela biologia, mas [...] com a maneira pela qual o homem suporta o 'aí' [das 'Da'], a abertura e o encobrimento dos entes em meio aos quais ele se encontra" (NI, 55/ni, 45). "Felizmente os gregos não tinham vivências, [...]" (NI, 95/ni, 80. Cf. ZW, 87/134). Desta forma, eles não acreditavam que a razão da arte é proporcioná-las.

Mais tarde, Heidegger usa *Erlebnis* para a vivência, sensação ou "excitação" provocadas por uma droga ou causadas por uma multidão. A erosão do homem e a diminuição do mundo provocados pela tecnologia são compensados pela sua habilidade de nos propiciar vivências. Tudo o que importa é a qualidade do sentimento (*Gefühl*) ou da experiência, já que eles não podem ser significativos para a nossa vida ou nosso mundo (LXV, 406, 495).

Erfahrung é bastante diferente. Heidegger faz um breve resumo da história da palavra (LXV, 159ss Cf. ZW, 73ss/120ss; FD, 69ss/88ss):

1. A experiência é primeiramente passiva: cruzamos com algo sem ir à procura disto.
2. Na experiência ativa, nós "via-jamos" (*er-fahren*) para procurar por algo.
3. Vamos ao encontro de algo para ver (talvez com auxílios artificiais tais como microscópios) o que lhe acontece sob condições variáveis, tanto aguardando pelo surgimento das novas condições, quanto intervindo para produzi-las.
4. Experimento: nós intervimos em algo para ver o que lhe acontece se fizermos isso e aquilo, só que agora nós o fazemos por "antecipação [Vorgriff, 'concepção prévia'] de regularidade, p.ex., quando isto — então aquilo" (LXV, 161).
5. O experimento moderno envolve essencialmente a medição "exata". Os objetos são privados de suas essências e considerados como meras individualidades conformes a regularidades matemáticas. Tais regularidades determinam anteriormente aquilo que conta como objetivo. Cientistas não praticam experimentos exatos com o intuito de descobrir se a natureza se conforma a regularidades matemáticas; eles os praticam porque pressupõem uma PROJEÇÃO da natureza como matemática. O experimento é, neste sentido, bastante diferente da "experiência": "a ciência torna-se racional-matemática, i.e., no sentido mais elevado *não* experimental" (LXV, 163). "Experimento" e "experiência" já foram antes contrastados com a prática medieval de examinar autoridades e opiniões prévias. Atualmente, contrastam-se com a mera observação e descrição, que não são guiadas por nenhuma "antecipação" matemática.

É Heidegger um racionalista ou empirista? Nenhum dos dois ou ambos. "Experiência", assim como todas as palavras básicas, tem seu significado modificado através da história. O que conta como experiência em um dado período depende de uma interpretação prévia de mundo, que não é em si mesma derivada de ou vulnerável à experiência. Por conseguinte, a conclusão da competição entre teorias científicas nem sempre pode ser definida pela "experiência": "Não se pode dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira e a de Aristóteles, que sustenta que corpos leves tendem a subir, é falsa; pois a concepção grega da essência do corpo, do lugar e da relação entre ambos baseia-se em uma interpretação diferente dos entes, engendrando, assim, um modo correspondentemente diverso de enxergar e examinar processos naturais" (Z, 70s/117). Isto mostra a idéia geral de que nosso "modo de acesso" (*Zugangsart*) a um tipo de ente, por exemplo, átomos ou figuras históricas, varia se junto à concepção prévia que temos de seu ser (p.ex., FD, 71/93). "A verdade de um princípio nunca pode ser provada pelo seu resultado. Pois a interpretação de um resultado como resultado é conduzida com a ajuda do princípio pressuposto, embora não fundamentado" (S, 166/138).

Heidegger explora a explicação de Kant de nossa *Erfahrung* finita em várias obras (p.ex., K; XXV; XXXI) e também a não tão evidente experiência finita, retratada na *Fenomenologia do espírito* de Hegel (HBE). Ocasionalmente, fala da "experiência fundamental [Grunderfahrung] do ser dos entes" grega, que sustentou e deu origem tanto à forma sujeito-predicado de sua linguagem quanto à sua concepção de uma coisa como um sujeito com acidentes (OOA, 12/149).

F

fala e linguagem O pensamento de Heidegger acerca da linguagem passa por três fases:

1. Nas primeiras obras, Heidegger segue as IL de Husserl: a linguagem expressa um sentido e significado essencialmente extralingüísticos, independente de qualquer linguagem em particular, dos estados psicológicos dos oradores e dos ouvintes, e dos contextos nos quais as sentenças são pronunciadas: "As duas estruturas, sentença e sentido, palavra e significado, por mais peculiar e próxima que possa ser a sua conexão, pertencem a diferentes reinos da realidade. Os elementos lingüísticos são *sensorialmente* perceptíveis (visualmente, acusticamente, pela atividade motora); pertencem ao mundo do que realmente existe, permanecem através do tempo, surgem e morrem. Sentido e significado, pelo contrário, furtam-se a toda percepção sensorial, não se sujeitam a nenhuma mudança. São eternamente idênticos e os mesmos. Em meio a toda diversidade de formação de sons em linguagens individuais, a identidade do reino do significado persiste inalterada em sua validade, por mais variadas que sejam as formas das palavras e das sentenças nas quais seu conteúdo é 'apreendido' e transmitido à compreensão" (DS, 292s). Tudo, exceto o significado, adequa-se ao título "psicologia" ou " realidade factual". Assim, de acordo com o ataque de Husserl ao "psicologismo", a tentativa de basear a lógica na psicologia humana está rigorosamente excluída de qualquer consideração.

2. No período de ST, Heidegger abandonou o "platonismo banal" proveniente da "atitude teórica" de Husserl, a distinção aguda entre "factualidade [Tatsächlichkeit]" e "validade [Gültigkeit]" (XVII, 94. Cf. XXI, 62ss; ST, 155s). A gramática deve liberar-se da "lógica" (ST, 165s). A linguagem já não é mais a expressão de uma eterna rede de significados, mas enraíza-se na atividade humana. Isto não significa, porém, uma retomada do psicologismo: seres humanos são agora DASEIN, ser-no-mundo, não receptáculos de acontecimentos psicológicos. Portanto, a "*fundação existencial-ontológica da linguagem é a fala*" (ST, 160. Cf. XXI, 134). *Rede*, originalmente "explicação, razão etc.", correspondendo ao latim *ratio*, agora significa "fala, discurso, palavras, conversação etc.". Ela deu origem a *reden*, "falar etc.", *Sprache*, "discurso, linguagem etc.". Posteriormente, *Rede* é substituída por *sagen*, "dizer", *Sage*, "dito, lenda", e *nennen*, *Nennung*, "nomear, nomeação", palavras não muito significativas em ST.

Rede é a fala informal em um contexto particular. *Rede* não precisa conter uma sentença gramatical completa. Não precisa ser uma proposição completa. "Fogo!" é um tipo de *Rede* (XXI, 21); também um pedido é um tipo de *Rede*, embora Heidegger insista, sob a influência de Aristóteles, em que um pedido não revela algo "no sentido de se deixar ver ao ser apontado" (ST, 32). "Ouvir é constitutivo da fala" (ST, 163). Na visão que acompanha os primeiros trabalhos de Heidegger, a "doutrina do significado" exclui problemas sobre "a dificuldade e a facilidade de compreender significados" (DS, 338); o que importa é o significado expressado, não se alguém compreende ou ouve. Mas a fala requer um ouvinte; um ouvinte também está falando. Portanto, a fala envolve também o silêncio (ST, 161). Não estamos realmente falando, quando duas pessoas falam ao mesmo tempo. O silêncio pode ser tão fecundo quanto as palavras. *Rede* é distinto de *Gerede*, "falatório, fala indolente, fofoca". *Gerede* é fala desarraigada da situação particular e da experiência de Dasein particular, transmitindo a interpretação geral, do IMPESSOAL: "As coisas são assim como são porque é assim que delas se fala" (ST, 168); "O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se 'vê'" (ST, 170). Minha crença de que todos morrem, por exemplo, não se baseia na minha experiência pessoal, mas no fato de que todos o dizem.

A linguagem não se encontra primordialmente em ST. Mais importante do que a linguagem — lógica, se não temporalmente — é nossa compreensão do mundo e sua significação, e nossas interpretações de entidades particulares. "Falar é a articulação da inteligibilidade" (161). "Mas a significação em si, com a qual Dasein já é sempre familiar, abriga a condição ontológica da possibilidade de que Dasein que compreende possa, na medida em que interpreta, desvelar algo como 'sentidos', os quais, por sua vez, encontram o possível ser da palavra e da linguagem" (ST, 87).

3. "Falso", protesta Heidegger mais tarde. "A linguagem não é acrescentada: ela *é* a essência original da verdade como aí" (ST, 442 *ad* 87). A mudança de visão, ou ao menos de ênfase, é coerente com uma mudança na concepção de mundo de Heidegger. Mundo é I. um reino familiar de significações entrelaçadas, II. entes como um todo, que constituem um mundo mesmo se a angústia os destitui de sua significação costumeira. No mundo I, a linguagem pode originar-se da significação pré-lingüística. No mundo II, ela não pode: não há significação pré-lingüística. O mundo II é requerido, entre outras razões, se perguntamos: Como o mundo I é estabelecido pela primeira vez? Isto só pode acontecer pela formação de palavras, palavras básicas, tais como *physis* (aproximadamente a palavra grega para "natureza"), que inauguram uma certa visão dos entes como um todo (mundo II), e outras palavras que constroem as fundações para uma forma de vida (mundo I). Palavras reúnem ou recolhem os fenômenos em entidades estáveis, persistentes e intersubjetivas; elas criam um espaço aberto de entes sobre os quais podemos falar e com os quais podemos lidar, e assim criam oradores e ouvintes: "Com a questão acerca da essência da linguagem, porém, a questão acerca dos entes como um todo já está posta, se de fato a linguagem não é uma coleção de palavras que denotam coisas individuais familiares, mas *a ressonância original da verdade de um mundo*" (NI, 364/nii, 104s Cf. XXIX, 442, 447; S, 152/126; NI, 564, 578s, 583s, 586s/niii, 78, 91, 95s, 97s). No estilo de Hölderlin: "Quando os deuses chamam a terra, quando no chamado ecoa um mundo e, assim, o chamado ressoa como

o Da-sein do homem, então a linguagem se dá enquanto palavra histórica e fundamentadora da história" (LXV, 510). Agora "a linguagem é a morada do ser" (CH, 311/217).

A linguagem sofre com a tecnologia: "metalingüística é a metafísica da mecanização de todas as linguagens consumada exclusivamente para o utensílio operativo de informação interplanetária. Metalinguagem e sputnik, metalingüística e tecnologia de mísseis são o mesmo" (ACL, 160/58). Sua salvação é a poesia (XXXIX, 61ss). "A linguagem é a poesia original [Urdichtung] na qual um povo poetiza [dichtet] o ser" (IM, 131/144).

fenomenologia (Heidegger) Na década de 1920, Heidegger sustentava que toda filosofia deve ser fenomenologia: considerar a fenomenologia como mera "propedêutica" a algum outro tipo de filosofia é como considerar a física como uma propedêutica à astrologia ou a química como um prelúdio à alquimia (XX, 108s). Ele dá uma explicação dos dois constituintes da "fenomenologia" (ST, 28ss; cf. XX, 110ss):

1. Um *Phänomen* ou, em grego, *phainomenon* (da "voz média" *phainestai*, "mostrar-se") é "o que se mostra em si mesmo". Distingue-se da "ilusão [Schein]" e da "aparência [Erscheinung, lit. 'brilhar adiante']". As manchas de sarampo mostram-se, manifestam-se, são um fenômeno. As manchas podem ser uma ilusão, um truque de luz ou pintadas. Tal ilusão é uma "modificação" de um fenômeno anterior. Somente o que parece mostrar-se pode ser uma ilusão: elas parecem ser manifestas, as manchas que se mostram, mas na realidade não são. As manchas, se genuínas, são um sintoma de sarampo. O sarampo "anuncia-se" nas manchas. As manchas "referem-se" ao sarampo. O sarampo aparece nas manchas, que são uma aparência do sarampo. O sarampo é uma aparência, mas não um fenômeno: o sarampo não se mostra do modo como as manchas o fazem. Se algo tal como o sarampo aparece, algo mais, tal como as manchas, precisa mostrar-se. Inversamente, algo pode mostrar-se sem ser a aparência de algo que não se mostra.

2. A palavra grega *logos* passou a significar "razão, julgamento, conceito, definição, solo, relação". Mas seu sentido primordial é "tornar manifesto" e o seu verbo, *legein*, "dispor, arranjar, reunir, falar etc.", é primordialmente "tornar manifesto, revelar". *Logos* significa, assim, "fala, discurso [Rede]", já que a fala revela aquilo sobre o que se fala. A fala também revela algo *como* algo, a como b; possui a estrutura de "síntese", dizendo que a é b. Pode então ser verdadeira — ou falsa, apresentando algo como o que ele não é. A palavra usada por Aristóteles para "dizer, afirmação, predicação", *apophansis*, vem de *apophainein*, "mostrar, manifestar". O prefixo *apo*, "a partir de etc.", indica que a fala deixa o seu tema ser visto "a partir de" si mesmo.

Os significados de *phainomenon* e de *logos*, portanto, convergem. "Fenomenologia" significa "deixar e fazer ver [-phainestai] por si mesmo [apo-] aquilo que se mostra [o phainomenon], tal como se mostra a partir de si mesmo" (ST, 34). Ela não especifica o que são os fenômenos, apenas como devemos deles nos aproximar. Fenô-

menos devem ser "demonstrados diretamente", não postulados a partir de outros fenômenos ou de doutrinas tradicionais.

Mas será que a fenomenologia examina tudo o que se mostra, até mesmo as manchas e o próprio sarampo? Não, ela não considera entes particulares, mas aspectos do ser dos entes, aspectos que embora normalmente se mostrem de forma implícita e "não-tematizada", podem chegar a mostrar-se tematicamente. Espaço e tempo mostram-se mas, em geral, não-tematicamente. A fenomenologia os põe em foco. A fenomenologia só é necessária porque alguns temas, especialmente o próprio ser, estão velados. Velados não porque ainda não os descobrimos ou simplesmente os esquecemos, mas porque ou estão muito próximos e familiares para que os notemos ou estão enterrados sob conceitos e doutrinas tradicionais.

Heidegger comparou Husserl a Descartes (XVII, 254ss). Ambos admitem a suprema importância de um certo conhecimento da verdade, da verdade teórica encontrada primariamente na matemática e nas ciências naturais, que eles desejam fundamentar. Ambos buscam a certeza dentro de si mesmos, na consciência. Ao contrário de Descartes, Husserl não quer excluir nenhuma ciência nem o "mundo-da-vida" cotidiano de seu espaço de jogo. Ele reconhece a intencionalidade e desenvolve a fenomenologia, considerando invariavelmente os fenômenos e a ciência na sua relação com a consciência; não possui uma fórmula teológica. No entanto — contra o espírito da fenomenologia — Husserl herdou em demasia as teorias tradicionais de Descartes e de outros filósofos acerca do *ego cogito* ou consciência, com seu ideal de certeza e de ciência "rigorosa" à custa do mundo-da-vida onde começa a ciência, das ciências "inexatas" tais como a história, e de um filosofar mais perscrutador, reflexivo, "não-científico" e holístico. O conceito de intencionalidade de Husserl também é teórico. O amor baseia-se na representação de alguém como uma entidade física à qual significação e valor são atribuídos. Uma mesa é vista primeiramente como *res extensa*, coisa extensa, isolada, não como algo ao qual se está para comer, muito longe da janela etc. (LXIII, 88-92). Para Husserl, "tudo o que me afeta, como um ego 'desenvolvido', é percebido como um 'objeto', um substrato de predicados" (MC, 79). Esta explicação, permeada de conceitos tradicionais, distorce tanto minha consciência de uma mesa quanto a de uma brisa leve ou a de o que eu vejo pelo canto do olho. A intencionalidade torna tudo muito agudo e explícito, ignorando a formação da qual eu estou tacitamente consciente (XVII, 318). A explicação cartesiana dos entes dada por Husserl conforma-se à sua visão do sujeito. Ele focaliza o puro ego, introduzindo o corpo e o ser-no-mundo como meros pensamentos posteriores. Desta forma, descreve coisas tais como a mesa, do ponto de vista de um espectador visual. O ego é, para Husserl, existente "por si mesmo em evidência contínua" (MC, 66). Na realidade, eu em geral dificilmente tenho consciência de mim mesmo, mas estou absorto em uma tarefa; eu normalmente sou inautêntico, e faço e penso coisas porque isto é o que *se* faz e *se* pensa.

Não somos tão perspicazes com relação a nós mesmos quanto Husserl supõe. Nós nos interpretamos mal, tanto porque não podemos ver o que está debaixo de nossos narizes, quanto porque sucumbimos à tradição. Um remédio é examinar nossa situação filosófica e a tradição que a denuncia. Husserl observou a história da filosofia à procura de antecipações da sua própria "filosofia científica". Ele permaneceu preso à

tradição que explorou inadequadamente. Heidegger trava um debate com a tradição para poder dela libertar-se. Considerou a sua fenomenologia como hermenêutica — extraindo o significado de um texto como um todo, um texto obscurecido por interpretações passadas. Heidegger freqüentemente denigre Husserl: "Alunos de Husserl chegaram a passar todo um semestre discutindo o aspecto de uma caixa de correio. [...] Se isto é filosofia, então eu sou pela dialética!" (LXIII, 110). Ele questiona os conceitos básicos da fenomenologia husserliana: eu, ego, consciência, objeto. Ainda assim, sua análise de DASEIN, ser-no-mundo e temporalidade, é reconhecidamente um empreendimento fenomenológico, comparável à obra de Husserl, que passa então a sofrer a sua influência. Ele tenta revelar o inconspícuo sem torná-lo conspícuo. O próprio Dasein deve ser capaz de discernir os aspectos atribuídos a ele pelo filósofo. Mais obstinadamente que Husserl, Heidegger procura motivações *dentro* da vida cotidiana para a atitude filosófica. Ele encontra uma versão da *epoche*: a angústia despe o mundo de significação predeterminada e prepara-o para o filósofo. Mais tarde, quando o ser como tal (em contraste com o "ser dos entes") substitui Dasein como seu interesse principal, a fenomenologia é suplantada pela "história do ser" (NII, 415/ep, 14s). "Fenomenologia" é dessas palavras da moda que ST, uma situação-limite de transição para coisas mais elevadas, inevitável mas equivocadamente, utilizou (XLIX, 28).

fenomenologia (Husserl) "Fenomenologia" vem do grego *phainomena* e *logos*, "palavra, dito, razão etc.". O passivo de *phainein*, "fazer aparecer, mostrar", é *phainestai*, "aparecer, vir à luz", no sentido tanto de "ser manifesto, evidente" quanto de "parecer". *(Ta) phainomena*, o neutro plural do seu particípio presente, significa, portanto, "(as) coisas que aparecem", "aquilo que é manifestamente/aparentemente o caso". Para Husserl, "fenomenologia" era o estudo daquilo que aparece para nós, para nossa consciência. Ele a considerava um antídoto para o propagado "psicologismo" — a análise de todas as nossas realizações, sobretudo a filosofia, a lógica e a matemática, em função da psicologia humana, por ele tão condenado nas IL. (Em FCR, Husserl estendeu sua crítica também ao "historicismo" e ao "naturalismo".) Ele expôs pela primeira vez a fenomenologia nas *Idéias*. Em MC recebeu sua exposição mais satisfatória. Como Descartes, ele reivindica a suspensão da "atitude natural", da crença no mundo externo, nas ciências, matemáticas, até mesmo na lógica, e a concentração em nosso próprio ego. Esta suspensão da crença é a *Epoche*, do grego *epoche*, "restrição", uma palavra usada pelos céticos gregos para afirmar a "suspensão" da crença. Há duas razões para a *epoche* e a decorrente "redução transcendental": 1. unicamente o ego e seus estados podem fornecer as "fundações" certas e seguras para as ciências; 2. o ego e seus estados constituem um rico campo de investigação por mérito próprio — um campo que Descartes descobriu mas rapidamente deixou vago: "Se Descartes se tivesse detido no final de sua segunda Meditação, ele teria chegado na fenomenologia". (Descartes abandonou a atitude fenomenológica no fim de sua segunda Meditação, ao declarar que algo que não é imediatamente dado na experiência é uma *res cogitans*, uma "coisa pensante".) Este campo possui três constituintes, além do próprio ego: 1. As *cogitationes*, "pensamentos", do ego, incluindo percepções, imaginações, lembranças, sentimentos etc. 2. Os "objetos intencionais" do ego, cadeiras,

mesas etc., não como objetos reais, cuja composição química pode ser analisada, mas como objetos de nossas atitudes mentais. 3. A relação entre as *cogitationes* flutuantes e os objetos intencionais relativamente estáveis. Como o fluxo contínuo de nossa vida interior congela-se em um mundo estável?

Um objeto "intencional" é algo para o qual minha mente está "direcionada". (A palavra latina *intendere* é "dirigir-se a, para".) Ele não precisa ser um objeto real: posso sonhar com unicórnios ou Sherlock Holmes. Um objeto real não precisa ser objeto intencional de ninguém: pode haver coisas sobre as quais ninguém nunca pensou nem pensará. Uma atitude intencional, uma atitude direcionada para um objeto, não precisa ser intencional no sentido usual: posso amar, ou sonhar com alguém sem ter esta intenção. Um objeto intencional raramente é dado de uma só vez na percepção. Quando entro no quarto, espero que uma mesa esteja lá. A sua percepção "preenche" minha expectativa, mas o que percebo imediatamente não é a mesa inteira, mas um aspecto da mesma, sob a luz bruxuleante e modulada pela perspectiva estabelecida pelo meu ponto de vista. Minhas expectativas ulteriores são preenchidas à medida que eu ando em direção a ela e em volta dela: vejo continuamente novos aspectos da mesa, relacionados uns aos outros, de modo sistemático e contínuo. Sinto a resistência da mesa quando pouso meus cotovelos sobre ela. Ao "sintetizar" estes aspectos que se desdobram seqüencialmente em um único objeto, "retenho" aspectos que já vi e "projeto" aspectos que eu ainda verei. Isto não é apenas a descrição de como *Husserl* vê uma *mesa*. Isto aplica-se a qualquer homem vendo qualquer objeto aproximadamente deste tamanho: esta descrição fornece a "essência" de ver um objeto. Normalmente Husserl descreve a visão de uma mesa como ele imagina ou recorda. (De que outro modo poderia ele estar certo de que sua experiência é relevantemente similar à de alguém que não realiza a epoche?) Isto é diferente de descrever "a recordação (ou imaginação) de o que é ver uma mesa" — uma "estrutura transcendental" mais complexa do que apenas ver uma mesa. A fenomenologia explora deste modo o ver, recordar, imaginar etc.; artefatos, entes naturais, números, instituições culturais; meu próprio corpo e minha experiência das outras pessoas; a idéia de todo um mundo contendo regiões e objetos que nunca vi.

O ego que realiza esta síntese está constantemente consciente de si mesmo como o mesmo ego que persiste através de suas multifacetadas experiências. Ele forma hábitos: ouvir uma canção familiar não é como ouvi-la pela primeira vez. Como tudo o mais, o ego possui uma essência. Variando a minha experiência na imaginação, encontro a estrutura essencial de qualquer ego possível, e de sua possível vida: uma vida não poderia passar da idade adulta, através da infância, para a adolescência. As atividades intencionais do ego não apenas abrem o mundo de objeto mas o constituem. Qualquer distinção entre o que é real e o que não é real faz-se dentro da minha consciência: "Objetos existem para mim e são para mim o que são apenas como objetos da consciência atual e da consciência possível" (MC, 65). ("Objeto" aqui é, ambiguamente, tanto "intencional" quanto "real".) Desta forma, Husserl endossa o "idealismo transcendental", mas não o solipsismo. Experimento os outros como "*sujeitos deste mundo*, como experimentando-o (este mesmo mundo que eu experimento) e, ao fazê-lo, experimentando-me também como eu experimento o mundo e os outros

dentro dele" (MC, 91). Se outros egos não fossem possíveis, o mundo seria puramente natural, sem artefatos ou objetos culturais, e puramente *meu* mundo, sem qualquer objetividade. Se, por uma ulterior "redução", imagino um mundo deste tipo, posso perguntar como que eu me tornaria consciente da existência dos outros. Torno-me consciente do meu corpo, em primeiro lugar, como um organismo animado, e da relação entre o meu corpo e os meus estados psíquicos. Noto, então, outros organismos similares a mim mesmo e faço a conjectura de que eles têm percepções similares àquelas que eu teria se ocupasse a sua posição. Temos diferentes perspectivas e um mundo em comum: "Mediante os constituintes estranhos constituídos no meu próprio ser, torna-se constituído para mim o mundo comum para 'todos nós'" (MC, 87); "o ser outro de 'outra pessoa' estende-se ao mundo todo, como a sua 'objetividade', [...]" (147). Daí encaminhamos-nos para a idéia de uma comunidade de egos dividindo uma cultura e sua vida cotidiana, e para a idéia da humanidade enquanto tal, incluindo estranhos fora da minha comunidade. Podemos explorar uma iniciativa diferente da de Husserl, a "psicologia genética", a aquisição do conceito de um mundo objetivo pela criança etc. Tudo isto é constituído em minha atividade intencional: "tudo o que existe para mim deve derivar seu sentido existencial exclusivamente de mim mesmo, da minha esfera de consciência" (150).

Husserl comete muitas falhas. Torna a epoche e as reduções — apenas modos de focar a sua própria consciência — excessivamente misteriosas. Ignora o papel da linguagem na formação da nossa visão de mundo e na nossa experiência dos outros. Sugere implausivelmente que, ao formar nossa visão de mundo, avançamos de níveis mais baixos para níveis mais altos: primeiro entes físicos, depois organismos animados, depois pessoas e finalmente cultura e linguagem. (Sua resposta de que ele não está fazendo "psicologia genética" deixa obscuro o que ele está fazendo.) Seus argumentos em favor do idealismo são capciosos. As atividades intencionais pelas quais eu me torno consciente do mundo não constituem o mundo mais do que a atividade de ler um livro iguala-se à atividade de escrevê-lo. Mas é com Husserl que Heidegger faz seu aprendizado, além de ter sido um dos seus melhores comentadores e críticos (XVII, 42ss, 254ss; XX, 13-182; XXIV, 81ss).

filosofia Husserl distinguiu dois tipos de filosofia: filosofia como visão de mundo (*Weltanschauung*), uma visão geral do mundo e do lugar do homem dentro dele, e a filosofia científica. Dilthey em TW e Jaspers em PW exploraram a visão de mundo e suas variedades. A visão filosófica de mundo varia ao longo do tempo e geralmente não se pode preferir racionalmente uma visão de mundo a outra. A filosofia científica não é uma filosofia baseada nas ciências, mas "Filosofia como ciência rigorosa" (FCR). Ela progride constantemente ao longo da história, e Husserl é o seu último representante.

Heidegger rejeita ambas as alternativas: "A distinção entre 'filosofia científica' e 'filosofia-como-visão-de-mundo' é o último sopro do desamparo filosófico do século XIX. Nesse desamparo, 'ciência' atingiu um peculiar significado tecnológico-cultural, e a 'visão de mundo' do indivíduo fez-se necessária como um substituto para a base anteriormente firme e agora desaparecida capaz de manter reunidos, mesmo que sem

força, 'valores' e 'ideais'" (LXV, 37). Desde o início, ele fala da filosofia como uma "ciência", em sentido contrário das ciências "positivas", como uma ciência do ser e não dos entes (XXII, 6ss; XXIV, 17). Uma visão de mundo também está preocupada com os entes, sendo, portanto, distinta da filosofia (XXIV, 15). A filosofia penetra muito além das ciências e visões de mundo, alcançando o que as sustenta e torna possíveis: DASEIN e ser. Difere da ciência e da visão de mundo em diversos aspectos: a filosofia não considera uma região de entes, como a botânica, ou um aspecto dos entes, como a física; lida com os entes como um todo. Não considera os entes, mas a sua entidade ou o ser enquanto tal; até mesmo a metafísica que, a partir de meados da década de 1930, Heidegger passa a distinguir da filosofia, considera aquilo que faz dos entes entes, a saber, a sua entidade e não apenas os próprios entes. Ela reflete sobre seus próprios conceitos, o que uma ciência ou uma visão de mundo só fazem à custa de tornarem-se filosofia. Compromete e transforma Dasein do filósofo (XXIX, 422f; XXXI, 127). Por envolver uma completa mudança de perspectiva, não oferece provas: "Na filosofia as proposições nunca podem ser provadas, não porque não sejam proposições *supremas* das quais outras podem derivar-se, mas porque aqui o verdadeiro não é absolutamente a 'proposição' nem tampouco simplesmente aquilo sobre o qual falam as proposições. Toda 'prova' pressupõe que alguém que compreende a prova permaneça inalterado na compreensão do nexo de representações que constituem a prova e o mesmo que ele era quando abordou o problema por meio de representações. [...] Na cognição filosófica, por sua vez, dá-se, já com o primeiro passo, uma transformação da pessoa que compreende, não no sentido moral-'existencial', mas no Da-sein. [...] Já que na cognição filosófica tudo sempre se põe às avessas [Verrückung, também 'desordem, perturbação'] — o ser humano em seu encontrar-se na verdade, a própria verdade e portanto a relação com o ser —, nunca é de fato possível uma representação imediata de algo simplesmente-dado; assim, o pensamento filosófico permanece desconcertante" (LXV, 13s). A filosofia não pode ser fragmentada e não há especialidades na filosofia: "Toda questão filosófica questiona o todo" (XXXI, 14). O filósofo é sempre um "iniciador" (LXI, 13), não obstante historicamente situado: "Por nos encontrarmos na fronteira, não podemos, a partir de uma posição a ela exterior, alcançar o primeiro ponto dela" (LVIII, 4). Pois o pensamento atencioso possui uma continuidade *própria*, consistindo na sucessão de começos sempre mais primordiais. Trata-se de um modo de pensar tão distante do pensamento científico que não podemos nem mesmo dizer que seja o seu oposto. (NI, 618/niii, 125). O cientista "sempre opera na base do que já está decidido, que há natureza, história, arte, [...] Para o pensador não há nada desse tipo; encara uma decisão sobre o que há e o que são os entes" (NI, 477/niii, 6). Assim sendo, a filosofia não progride (XXXI, 75; NI, 319/nii, 63). Todos os grandes filósofos "pensam o mesmo. Ainda assim, este mesmo é tão essencial e rico que indivíduo algum jamais poderá esgotá-lo" (NI, 46/ni, 36. Cf. XXVI, 198).

Qual o sentido da filosofia? "Se há algo de verdadeiro então é isto: a filosofia não tem utilidade alguma para o Dasein humano. Mas uma questão permanece aberta: estará a questão 'Qual a utilidade disto para mim?' endereçada a *mim* ou a — no máximo — um animal questionador?" A "grandeza interior do homem encontra-se não no uso que ele faz das coisas, na sua utilidade, mas na possibilidade de ir além de

si mesmo e de tomar uma posição, [...] a filosofia é apenas o deixar-acontecer desta tomada de posição" (XXVIII, 7). A filosofia também é responsável por grandes mudanças na história. O motor a diesel não poderia ter sido inventado, "se a filosofia não tivesse, no momento histórico em que adentrou a esfera da sua in-essência, pensado as categorias desta natureza e, assim, pela primeira vez aberto a esfera para as buscas e tentativas dos inventores". Saber disto certamente não haverá de produzir melhores motores, mas nos dará a possibilidade de perguntar: "o que é esta tecnologia da máquina dentro da história do relacionamento do homem com o ser?" (NII, 76/niv, 39s; cf. 92/niv, 53).

A filosofia enraíza-se na nossa compreensão preconceitual de ser (XXXI, 44). Mas se ela é inútil, possibilitando-nos apenas inventar coisas para as quais ainda não vemos uma necessidade, é difícil enxergar o que nos motiva a nos ocuparmos com a filosofia em sentido explícito. Desde o princípio, Heidegger pergunta acerca de Descartes e Husserl: "Que cura [Sorge] motiva o desenvolvimento da consciência como um tema [...]? [...] É uma atrocidade descrever o amor como consciência-de-algo" (XVII, 59). É a "cura com a certeza" ou com o "conhecimento conhecido" que os conduz (XVII, 258), uma CURA que Heidegger mais tarde vê como uma decorrência da necessidade cristã de certeza da salvação (NII, 142ss/niv, 97). Em ST e mais explicitamente em obras posteriores, a motivação e possibilidade da filosofia são os humores perturbadores tais como a angústia e o tédio, que nos revelam os entes como um todo e o Nada que lhes subjaz. À medida que o ser torna-se mais central no pensamento de Heidegger, a decisão de fazer filosofia já não é uma escolha feita pelo Dasein individual. O ser pega Nietzsche pelo colarinho e o faz cumprir sua ordem (NII, 290s/niii, 215). Mas Heidegger rejeita a visão de Hegel de que a filosofia, como a coruja de Minerva, aparece apenas quando a atividade principal da vida está realizada. A filosofia fornece o solo para o futuro (NII, 147/niv, 100s). Ela ajudará a preparar o outro começo e nos salvará de sermos reduzidos a "animais mecanizados" pela tecnologia (LXV, 98, 275). Mas ela não tem utilidade para os políticos. Esperar que a filosofia ajude a revolução é como querer voar em um banco de carpinteiro (IM, 8/8). A filosofia genuína não pode ser a "filosofia de um povo". Exigir uma filosofia especificamente alemã é equiparar a filosofia à indumentária e à culinária (LXV, 42; cf. S, 108/90).

finitude Em ST, "finitude", *Endlichkeit*, refere-se invariavelmente e de maneira mais ou menos explícita, à morte, sendo, pois, finitude temporal. A finitude assombra toda a nossa existência: DASEIN "não tem um fim [Ende], no qual ele simplesmente pára; Dasein existe finitamente" (ST, 329). "O tempo originário é finito" (ST, 331). O tempo infinito é "derivado" ou secundário; ao escrever *Un-endlichkeit* (in-finitude) e *un-endlich* ("in-finito"), Heidegger sugere que a infinitude (*Unendlichkeit*) seja posterior à finitude.

Heidegger encontrou em Kant uma noção diferente de finitude, que não tem relação imediata com a morte. Deus tem uma *intuitus originarius*, uma "intuição originária", que cria seus próprios objetos, não sendo deles derivada. Desta forma, Deus não precisa pensar: "O pensamento enquanto tal é a marca da finitude" (K, 24/16). O homem, por sua vez, tem apenas *intuitus derivativus*, a intuição derivada dos

objetos e que não os cria. Nosso Dasein é finito: "existe em meio àquilo que já é, estando a ele entregue" (K, 26/18). Por sermos finitos, temos a sensibilidade e os órgãos sensoriais para receber as intuições (*Anschauung(en)*) dos objetos: "A essência da sensibilidade consiste na finitude da intuição [Anschauung]" (K, 26/18). Heidegger assume para si o problema de Kant: "Como deve ser em sua mais íntima essência o ente finito que chamamos 'homem', se ele deve estar aberto aos entes que ele mesmo não é e que devem, portanto, poder mostrar-se espontaneamente?" (K, 43/28). Como pode um ente dentre os outros saber algo sobre estes outros entes? A resposta, na própria terminologia de Heidegger, envolve nossa TRANSCENDÊNCIA e nossa COMPREENSÃO prévia do SER (K, 42/28). A transcendência tornada possível por nossa compreensão de ser cria a liberdade de movimento ou o espaço de jogo (*Spielraum*) no qual um ente pode aparecer como um objeto: um *Gegenstand*, o ente como uma aparência para a cognição finita, não a "coisa em si", o mesmo ente como ele é conhecido pela cognição infinita (K, 32/21). A finitude é responsável pela relação especial de Dasein com o ser: "Há [gibt es] e deve haver uma coisa tal como o ser somente onde a finitude tornou-se existente. Portanto, a compreensão do ser revela-se [...] como o solo mais íntimo da nossa finitude" (K, 228/156. Cf. 280/175: "Pois a ONTOLOGIA é uma indicação da finitude. Deus não a possui"). A finitude é semelhante ao SER-LANÇADO: "A finitude da cognição humana encontra-se no ser-lançado entre e para os entes" (XXV, 85). A filosofia é uma expressão de nossa finitude, uma tentativa de nos familiarizar em um mundo que não criamos e que não compreendemos inteiramente" (XXIX, 12), e a própria filosofia é finita: "todo filosofar, sendo uma atividade humana, é incompleto, finito e restrito. Até mesmo a filosofia como conhecimento do todo deveria ficar satisfeita e abandonar a idéia de compreender o todo de uma só tacada" (XXI, 10). Não podemos alcançar uma visão "verdadeira em si mesma" por meio da contraposição de diferentes pontos de vista finitos, como Hegel tentou fazer; nenhuma visão que possamos alcançar jamais será a única visão possível (K, 236s/161). Nossa tendência de uniformizar e ignorar distinções, por exemplo, entre diferentes tipos de ente, também provém da nossa finitude. (XXXI, 235s). A visão de Heidegger de que o homem é finito, e de que Kant o considerou finito, foi discutida por Cassirer em CK e num debate entre ambos que teve lugar em Davos no ano de 1929. O debate gira em torno da questão se nossa livre vontade e nosso conhecimento das "verdades eternas", tais como as da matemática, são marcas de nossa infinitude. A visão de Cassirer é semelhante à de Hegel, que também considerava o homem como infinito e rejeitava a teoria de Kant da "coisa em si" (K, 244/166s).

Em meados da década de 30, Heidegger afirma não apenas que o homem ou o Dasein é finito, como também que o próprio ser ou "ser" é finito. Ser "se ilumina como o mais finito [das Endlichste] e o mais rico, [...] Pois ser nunca é uma determinação do próprio deus, mas aquilo que precisa da atividade divina [Götterung] de um deus para permanecer, afinal, completamente distinto dele" (LXV, 240). Ser é finito, já que precisa de algo mais que o possa delimitar, uma necessidade que não procederia se ser fosse Deus ou uma "determinação" ou propriedade de Deus. Mais tarde, ele lança uma dúvida sobre o sentido de dizer que o ser é "in-finito" ou finito, se "a in-finitude [Un-enlichkeit] e a finitude forem tomadas como conceitos quantitativos". A ESSENCIALIZAÇÃO do ser fica acima do conflito entre estas duas proposições; dizer que "ser é finito" tem sentido apenas como uma rejeição transicional de "idelismos" de todos os tipos (LXV, 268). Heidegger distingue dois tipos de in-finitude: 1. sucessão sem fim ou continuação; 2. o "círculo fechado", que é in-finito ou "sem fim", no sentido de que não alcança um final — uma idéia similar, porém distinta, à VIRADA do ACONTECIMENTO (LXV, 269). "In-finitude" no sentido 2 deriva de Schelling e Hegel, e Heidegger discerne uma "relação infinita" na interdependência recíproca e conflituosa postulada por Hölderlin entre TERRA, mundo, Deus e homem (EHD, 163).

"Em tal essencialização do sinal [Wink], o próprio ser chega ao seu *amadurecimento*. Amadurecer é estar pronto para tornar-se um fruto e uma doação. Aqui, o que é *último* essencializa [west], o *fim [Ende] essencial* exigido mas não imposto pelo começo. Aqui, revela-se a finitude mais íntima de ser: no sinal do último deus. No amadurecimento, no poder da frutificação e na grandeza da doação, encontra-se também a essência *mais escondida* do *não* [*Nicht*], como ainda-não e não-mais" (LXV, 410). Ser é finito não simplesmente no sentido de que precisa de algo mais (Deus etc.) para se revelar, mas também no sentido de que a sua revelação, em uma civilização humana, tem um começo, um desdobramento e um fim. Heidegger endossa aqui a visão de Spengler de que uma "cultura" passa por um crescimento e uma decadência análogos aos de um organismo vivo, embora a cultura que Heidegger focaliza, a "história ocidental", iniciada com os gregos, tenha uma vida mais longa do que qualquer uma postulada por Spengler. (Para a admiração precoce e qualificada de Heidegger por Spengler, ver p.ex. LXI, 75.) "Só *existe* o fim [Ende] onde os entes separaram-se da verdade do ser, recusando qualquer questionamento e isto significa qualquer distinção, de modo a conduzirem-se nas possibilidades sem fim daquilo que é assim separado em um tempo sem fim. O fim é o incessante e-assim-por-diante, a partir do qual o *último* [das *Letzte*] como o mais primordial [das Anfänglichste] há muito tempo e desde o início retirou-se. O fim nunca se vê, mas se considera como a plenificação [Vollendung], sendo, portanto, inteiramente desprevenido e despreparado tanto para esperar quanto para experimentar o *último*" (LXV, 416). Diante de nós, temos duas possibilidades: 1. O progresso contínuo na mesma direção depois que o significado da "verdade do ser" tiver terminado. Este é verdadeiramente o "fim": "Mas o progresso não tem futuro: ele promove apenas a 'adição' do presente ao longo de seu próprio caminho" (LXV, 113) e "A meta secreta em direção à qual tudo isto e mais está avançando [...] é o estado de absoluto tédio" (LXV, 157). 2. Um "outro começo" da história preparado por um retorno ao "primeiro começo" instituído pelos gregos. Muito mais do que o fim, o que precede imediatamente um tal começo é o "último". Uma civilização é, portanto, "infinita" no sentido de que ela retorna de maneira circular ao seu começo, mas "finita" no sentido de que não dura para sempre, ou, se durar, sua continuidade perpétua é em si mesma seu "fim".

O "ser" é finito em três sentidos: (a) Ele requer outras coisas (Deus, etc.) para revelar-se em uma civilização. (b) Nenhuma revelação do ser revela tudo que há; há sempre mais do que qualquer civilização descobre. (Desta forma a finitude do ser refuta qualquer "idealismo".) (c) Toda civilização tem um começo e um fim.

fundo, fundamento e abismo *Grund* provém de um antigo verbo que significa "moer". Originalmente significava "areia, solo arenoso, terra". Adquiriu uma variedade de sentidos e corresponde, aproximada se não exatamente, a "solo, terra; lote (de construção); campo; fundo, leito (de mar); fundação, profundezas, base; razão, causa". Dizer que algo é *grundlos*, "sem fundo", pode significar que não provê suporte algum, que não possui causa alguma, ou que não tem direito, habilitação ou autorização (XLIX, 76). *Grund* deu origem a *(sich) gründen*, "fundamentar, fundar, basear, estabelecer, ser baseado, fundado em", também a *begründen*, "fundamentar, estabelecer, justificar, fornecer razões para", e *ergründen*, "aprofundar, penetrar, chegar ao fundo de algo". Recebe prefixos, especialmente como *Abgrund*, estritamente "terra indo para baixo", isto é, "profundezas insondáveis, abismo, fundo abissal etc."; *Ungrund*, "não-solo", i.e., "solo sem fundamentação/fundação"; e *Urgrund*, "solo primordial" (cf. LXV, 379s). Esta palavra também pode ser ela mesma um prefixo, como em *Grundsatz*, "princípio", *Grundstimmung*, "disposição básica"; *Grundlegung, grundlegen*, "estabelecimento, estabelecer as fundações"; *Grundbegriffe*, "conceitos básicos", "representações que, em sua inter-relação constitutiva de todo conhecimento dos entes, fornece o fundo, o solo" (XXVII, 196). Heidegger associa *Grund* ao grego *arche*, que significa tanto "começo, primeiro princípio", quanto "regra, domínio" (ER, 4s; S, 220ss/181ss; XLIX, 77).

Grund desempenha dois principais papéis na filosofia pré-heideggeriana. *Gurnd, Ab-, Un-,* e *Urgrund* têm uma participação significativa nas especulações de místicos tais como Mestre Eckhart e Böhme sobre a natureza de Deus e da alma. Schelling seguiu este caminho, dizendo por exemplo que oposições tais como entre o real e o ideal pressupõem um *Urgrund* ou *Ungrund*, que não é nenhum dos dois opostos, mas a absoluta *Indifferenz*. Ele contrasta *Grund* com *Existenz*: todo ente envolve um fundo, solo que se esforça por atualizar-se na existência (cf. NII, 476s/ep, 70s Cf. 446ss/ep, 42ss sobre a visão similar de Leibniz). Em segundo lugar, Leibniz formulou o "princípio de razão suficiente", conhecido em alemão como *der Satz vom zureichenden Grund*, que afirma que "nada nunca acontece sem que possua uma causa ou ao menos uma razão ou fundamento determinante" (*Teodicéia* II, §.44). Heidegger prefere, em geral, a versão latina de Wolff: *Nihil est sine ratione (cur potius sit quam non sit)*, "Nada é sem razão (pela qual é em lugar de não ser)" (XXVI, 141; ER, 14; PR, 31). Um *Grund* ou *Ratio* não precisa ser uma causa: "toda causa [Ursache] é um tipo de fundamento ou solo. Mas nem todo fundamento produz algo no sentido de causá-lo. Desta forma, por exemplo, a proposição universal e verdadeira "Todo homem é mortal" contém o fundo, o solo do nosso reconhecimento de que Sócrates é mortal. Esta asserção universal não produz, contudo, a mortalidade; ela apenas é correta; ver Schopenhauer, *A raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* (1813). Mas o argumento confunde a verdade de uma proposição com a afirmação da mesma, e a mortalidade de Sócrates com o reconhecimento que dela fazemos. "A relação que *causa* e *Grund* mantêm um com o outro é questionável" (XXXI, 137).

Em ST, DASEIN "*é* no *existir*, o solo do seu poder-ser [...] E como ele *é* este fundamento lançado? Ele só é projetando-se em possibilidades nas quais está lançado. [...] O si mesmo que como tal, tem de colocar o fundamento de si-mesmo, nunca dele se pode apoderar, embora, ao existir, tenha de assumir ser-fundamento" (ST, 284. Cf. LXV, 239). Dasein não estabelece o fundamento ou a base: ele não escolhe a sua entrada no mundo nem a esfera de possibilidades que inicialmente o confrontam. Mas ele assume estas possibilidades como suas, fazendo delas um trampolim para a sua trajetória subseqüente. Essa sua habilidade depende de sua "temporalidade ecstática": "Mesmo quando a ocupação fica restrita à urgência das necessidades cotidianas, Dasein nunca é um puro atualizar; surge de um reter que atende e é sobre este fundamento ou como este 'fundamento' que Dasein existe em um mundo" (ST, 356. Cf. 436). ER encontra três sentidos de *gründen* — 1. "fundar", *Stiften*; 2. "ganhar solo, fundamento"; *Bodennehmen*; 3. "dar razões", *Begründen* (ER, 104) — envolvidos no ser-no-mundo de Dasein: "A essência do fundamento é a dispersão do próprio fundar, que aparece de três formas, surgindo transcendentalmente, na [1] projeção do mundo, [2] restrição entre os entes e [3] fundamentação [Begründung] ontológica dos entes" (ER, 120). Dasein 1. funda, "projeta" ou "transcende para", um mundo, 2. funda a si mesmo neste mundo como um ente entre os outros, tornando-se, portanto, capaz de 3. procurar razões pelas quais isso e isso é o caso. Tudo isto envolve a liberdade, "fundo do fundo" (ER, 126). Nenhuma razão ou causa podem ser dadas para a nossa livre projeção-de-mundo inicial. Nossa consciência de um mundo, dos entes como um todo, descobre possibilidades alternativas, tanto para os entes em geral quanto para a nossa conduta. Assim podemos perguntar: Por que (fazer) isto e não aquilo?

ST mostra pouco interesse na idéia de que o ser é o fundamento dos entes: "O sentido [Sinn] do ser nunca pode ser contrastado com os entes ou com o ser como o 'fundamento' que sustenta os entes, já que o solo é acessível apenas como sentido, ainda que seja ele mesmo o abismo [Abgrund] da falta de sentido" (ST, 152). Posteriormente, o ser se torna o fundo, o solo dos entes: "O ser como o fundo no qual todos os entes enquanto tais vêm, pela primeira vez, à sua verdade (abrigo e disposição e objetividade); o solo no qual os entes afundam e aprofundam (abismo), o solo no qual eles também assumem a *indiferença* e a *evidência* (não-solo)" (LXV, 77). Ainda assim: "o ser não nos oferece nenhum fundo ou base, sobre o qual possamos construir e no qual possamos habitar — como oferecem os entes para os quais nos voltamos. O ser é o dizer-não [Ab-sage] para este papel de fundação, ele nega tudo que funda, é a-bissal [ab-gründing]" (NII, 252/niv, 193). Quando o pensamento de Heidegger passa a ser mais histórico (LXV, 451), ele se preocupa com a fundamentação de Da-sein, a verdade do ser e o acontecimento. Já que há vários tipos ou sentidos de *Grund*, o fundar é geralmente recíproco: "O acontecimento funda Da-sein em si mesmo (I). Da-sein funda o acontecimento (II). O fundar é aqui recíproco [kehrig]: I. o sustentar assomando, II. o fundar projetando" (LXV, 261). Heidegger está sempre tomado pela questão de por que há o ente — uma questão que abre os entes como um todo e também levanta a questão de por que perguntamos "Por quê?": "Por que os entes? [...] Fundamentos! Fundamento e origem do por quê. Sempre longe, além dos entes. Para onde? Porque o ser essencializa. Por que o ser? A partir de si mesmo. [...]" (LXV, 509).

Ainda mais tarde, Heidegger encontra dois sentidos para o princípio de razão suficiente: 1. Ele expressa a exigência da tecnologia moderna de que tudo forneça uma explicação (*ratio*) de si mesmo, represente a si mesmo, para o homem. Cita Goethe:

"Persegue a luta, sem descanso, a pesquisa/ Pelo como e por quê, fundamento e divisa." 2. Ele responde à questão sobre o sentido do ser, dizendo que o ser é fundo e, portanto, "permanece sem fundamento, i.e., agora sem o por quê" (PR, 206). 2 é a base de 1: "Porém, o princípio de representação só é válido porque a palavra do ser é verdadeira. O princípio de razão [Grund] como palavra do ser primeiramente concede o fundo para o princípio de representação" (PR, 208). "O ser é experimentado como fundo. O fundo é interpretado como ratio, como explicação" (PR, 210).

futuro A língua alemã, e Heidegger, possui apenas uma palavra para o futuro: *Zukunft*. Ela deriva do verbo *kommen*, "vir", através do substantivo relacionado a ele, *Kunft*, "vinda, chegada". *Kunft* já não existe e sobrevive apenas em compostos tais como *Ankunft*, "chegada", e no adjetivo *künftig*, "por chegar", portanto "futuro". A preposição *zu* significa, entre outras coisas, "para", e *zukommen (auf)* é "vir para". *Zukunft* é, pois, literalmente "vir para, porvir", um sentido que Heidegger freqüentemente enfatiza ao escrever *Zu-kunft*; o adjetivo é *zukünftig*, "futuro, que está vindo para (nós)". Para Heidegger, *Zukunft* não é algo que está vindo para DASEIN, mas Dasein vindo para si mesmo: "O 'futuro' [Zukunft] não significa aqui um Agora que ainda não se tornou 'atual' mas que em algum momento será, o sim a vinda [Kunft] na qual Dasein vem para [zukommt] si mesmo em seu mais próprio poder-ser". Assim, o próprio Dasein é "futuro, aquele que está vindo": "A antecipação [Vorlaufen, lit. 'adiantar-se'] torna Dasein autenticamente futuro [zukünftig], mas a própria antecipação só é possível porque, simplesmente em virtude do ser, Dasein sempre vem para [zukommt] si mesmo, isto é, é futuro em seu próprio ser" (ST, 325). Dasein está sempre "à frente [vorweg] de si mesmo", "além de si mesmo" (ST, 191s), ele sempre "projetou-se nas possibilidades definidas de sua existência" (ST, 315), e esta "projeção de si no 'em-função-de-si-mesmo' [das "Umwillen seiner selbst"] está fundada no futuro" (ST, 327). (O "em-função-de-si-mesmo" é formulado a partir do *to hou heneka* de Aristóteles, "objetivo, em função do qual".) Tendo, porém, decidido tacitamente o que quer alcançar, Dasein "volta para si mesmo" no presente, dando os passos necessários para alcançá-lo. Não qualquer Dasein, mas somente o Dasein AUTÊNTICO "adianta-se", antecipa a sua própria morte (ST, 262), mas a sua habilidade em fazê-lo depende da constante antecipação de si mesmo, própria ao Dasein. O "caráter de futuro" de Dasein é anterior ao "caráter de futuro" de qualquer outra coisa: "não é por ter uma idéia de futuro que meu ser se transpõe [entrückt] para o futuro; só posso representar o futuro porque, como Da-sein, meu ser tem a característica básica de deixar o que está vindo [Kommendes] vir em sua direção, de se transpor para o que está vindo [in das Kommen]" (XLIX, 50).

"O fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro". Não apenas na temporalidade autêntica "a primazia do futuro", mesmo que em uma forma modificada, "ainda virá à luz, mesmo que em um 'tempo' derivativo" (ST, 329). Kant sustentou que, "para a completa compreensão do que é dado na aparência, precisamos dos fundamentos, mas não das conseqüências". (CRP, A411, B438). Isto, contesta Heidegger, aplica-se a ocorrências naturais, mas não à história: "um acontecimento histórico é compreendido essencialmente a partir de suas conseqüências" — se é que

podemos chamá-las "conseqüências" em vista de seu envolvimento intrínseco com o acontecimento. O "passado [Vergangenheit] histórico não é determinado pela sua posição no que foi [im Gewesenen]", nem por todo e qualquer acontecimento que acaso resulte dele, mas pelas "possibilidades de seu futuro [Zukunft] [...] o que é futuro [Künktiges] como possível. Por conseguinte, a história do presente é um absurdo", uma vez que ainda não sabemos as conseqüências possíveis, e menos ainda as atuais, dos acontecimentos presentes (XXXI, 213). No caso da história, a primazia do futuro funda-se na estrutura de Dasein. O presente da nossa consciência e ação nunca é um instante sem duração, mas uma extensão no tempo de tamanho indeterminado. Não se podem indicar fronteiras para o presente, dizer o que alguém está fazendo "agora", ou decidir o que fazer "agora", sem levar em conta o objetivo orientado para o futuro do agente. O objetivo do agente também determina qual segmento ou aspecto do passado — o passado vivo ou vigor de ter sido (*Gewesenheit*), não o passado morto (*Vergangenheit*) — se relacionará com o presente. Se, por exemplo, um escritor escreve porque está tentando cumprir um contrato assinado há cinco anos atrás, ou se está tentando mudar o curso da filosofia pela revitalização das idéias de Aristóteles. O Dasein autêntico ou DECIDIDO adianta-se muito mais no futuro do que o Dasein cotidiano e, correspondentemente, recua muito mais no passado, antes de vir a pousar no presente e fazer o que ele tem de fazer agora. O tempo é finito, e termina com a morte do Dasein. O Dasein precisa então voltar, pois não pode adiantar-se indefinidamente. Não posso decidir o que fazer agora em vista das conseqüências e do significado da minha ação em 3000 a.C. Por ser finito, o futuro (ao contrário do passado) está sempre vivendo, sempre em algum lugar para onde possa me adiantar, se assim o quiser.

Várias palavras expressam nossa relação com o futuro. Além de *vorlaufen*, que pertence ao futuro autêntico, e o neutro *vorweg*, há também: 1. *gewärtigen; gewärtig*, "esperar, estar preparado (para), espera, preparação (para), pronto para atender" etc."; 2. *warten*, "aguardar (por)"; 3. *erwarten*, "esperar". *Gewärtigen* está para o futuro assim como *behalten*, "reter", está para o passado e *gegenwärtigen*, "*atualizar*", para a ATUALIDADE. Permite-nos indicar uma ocasião futura como "então" (*dann*), enquanto que *behalten* refere-se a um "então" (*damals*) passado e *Gegenwärtigen* ao "agora" (*jetzt*) (XXVI, 262). *Gewärtigen* "caracteriza o futuro inautêntico"; "Dasein vem para si mesmo primordialmente não em seu poder-ser mais próprio e irremissível [unbezüglichen], mas espera por si mesmo [ou talvez "espere pelo seu poder-ser": seiner gewärtig] preocupando-se com o que é produzido ou negado pelo que o preocupa [das Besorgte]. Dasein vem para si mesmo a partir do que o preocupa". Não decido *antes* quem sou para *então* decidir o que fazer; espero para descobrir quem sou a partir do que faço, a partir do mundo que me cerca. *Gewärtigen* é constante e cultivado, ao contrário de esperar e aguardar. Mas ele torna estes últimos possíveis ao "abrir o horizonte e campo a partir dos quais algo pode ser esperado". Atender é o correlativo inautêntico da antecipação, por exemplo, da morte. (ST, 327). O verbo que o origina, *warten*, também aparece em *Gegenwart*, "atualidade, lit. esperar por", e *gegenwärtigen*. Assim, *gewärtigen* está intimamente associado a *gegenwärtigen*, a ele freqüentemente unido por hífen. Curiosamente, *Gegenwärtigen* "surge [entspringt, lit. pula para

fora"] de *Gewärtigen*: quando "atendo" algo, não posso esperar para "torná-lo presente ou atual", descobrir algo sobre ele, mas uma vez que eu o fiz minha atenção desvia-se logo para outra coisa, o atender "pula para depois" [nachspringt] do tornar presente (ST, 347).

Posteriormente, diminui o interesse de Heidegger pela morte, em favor de um maior interesse pelo futuro do "West". "O progresso não tem futuro: ele promove apenas a 'adição' do presente ao longo de seu próprio caminho" (LXV, 113). Heidegger busca o "outro começo", para o qual precisamos nos preparar por meio de um "comprometimento [Auseinandersetzung]" com o "primeiro começo" dos gregos. "Nosso momento é a era do declínio [Untergang, 'ida para baixo, queda']". Estamos caindo, porém, em direção à "preparação silenciosa do porvir [des Künftigen]" (LXV, 397), "os porvindouros [die Zukünftigen]" (LXV, 395). Estamos "no caminho de volta", para fora do abandono pelo ser, "bastante diferente de meros reatores, cuja 'ação' é absorvida em cego vínculo com o presente a curto prazo, com a atualidade. Estes nunca observaram o que foi [das Gewesene] em sua intrusão no porvir [ins Künftige], nem o futuro em seu apelo para o que vive como tendo sido [das Gewesende]" (LXV, 411).

"Nossa época, tecnologizada até mesmo na vida espiritual, possui formas correspondentes de expectativa: basta mover apenas uma alavanca para que mudem as agulhas e o trem pule para o outro trilho" (LVIII, 22).

H

hermenêutica e circularidade Heidegger faz um breve histórico de *Hermeneutik*, "hermenêutica", em LXIII, *Ontologia: a hermenêutica da facticidade*. Ele começa com o *Ion* de Platão, onde Sócrates chama os poetas de "intérpretes", *hermenes*, dos deuses (*Ion*, 534e4-5). *Hermeneuein* é a palavra grega para "interpretar", e *hermeneia*, "interpretação", *Auslegung*, que descobre o previamente escondido (LXIII, 11). *Hermeneutik* não é, atualmente, interpretação e, sim, teoria ou estudo da interpretação. Esta disciplina foi sistematizada por Schleiermacher como "(a teoria da) arte da compreensão [Kunst(lehre) das Verstehens]", primordialmente de textos escritos (LXIII, 13). Dilthey, biógrafo de Schleiermacher, estendeu a hermenêutica às "ciências humanas [Geisteswissenschaften]", que incluem a filologia, mas também o estudo da história, teologia, arte, instituições sociais etc. A hermenêutica é, agora, a metodologia, o estudo do método, de tais ciências. Heidegger usa *Hermeneutik* para significar "interpretação", interpretação da "facticidade", isto é, de nosso próprio DASEIN (LXIII, 14). Esta tarefa filosófica é um desenvolvimento do que o Dasein cotidiano faz. Dasein, essencialmente, interpreta a si mesmo como, por exemplo, um soldado, e tal interpretação de si torna Dasein o que ele é (LXIII, 15). Não que Dasein sempre interprete a si mesmo autenticamente: "Dasein fala de si mesmo, mas é apenas uma máscara que usa para si mesmo, com o intuito de não apavorar a si mesmo"; assim fazendo, Dasein adota a interpretação do IMPESSOAL (LXIII, 32). O ser está essencialmente escondido sob a tradição. Precisamos, assim, de uma "destruição [Abbau] da tradição" (LXIII, 71). "Hermeneutik ist Destruktion" (LXIII, 105). Interpretar a vida humana é como interpretar um texto recoberto por séculos de exegese distorcida. Precisamos estar certos de que nossa "posição prévia [Vorhabe]", nossa aproximação preliminar, é "original e genuína", e não adotada da tradição ou do IMPESSOAL (LXIII, 80). A posição prévia, visão prévia e concepção prévia pressupostas pela interpretação também são chamadas de *hermeneutische Situation*, de situação hermenêutica (LXI, 3, 187; XVII, 110, 115; ST, 232).

Heidegger argumenta que, em seu discurso, a hermenêutica abarca outros sentidos: 1. É, primordialmente, interpretação, "desvelando o sentido [Sinn] do ser e as estruturas básicas de Dasein". 2. Já que a hermenêutica no sentido 1 "apresenta o horizonte para qualquer outro estudo ontológico dos entes que não são do tipo de Dasein, também há hermenêutica no sentido de Schleiermacher": ela elabora as "con-

dições de possibilidade de qualquer investigação ontológica". 3. A prioridade ontológica de Dasein sobre os outros entes depende da sua possibilidade de EXISTÊNCIA. Assim, ao interpretar o ser de Dasein, a hermenêutica no sentido 1 precisa analisar a "existencialidade da existência". Este sentido da "hermenêutica" é "filosoficamente primordial": a filosofia parte da "hermenêutica de Dasein", já que todo questionamento filosófico surge da existência e para ela retorna. (ST, 38, 436). 4. A "hermenêutica de Dasein" "ontologicamente prepara a historicalidade [Geschichtlichkeit] de Dasein como a condição ôntica da possibilidade da história [Historie]". Então, a "metodologia das ciências históricas" enraíza-se na hermenêutica no sentido 3. Este é um sentido derivativo de "hermenêutica", cf. o sentido de Dilthey (ST, 37s).

Depois de ST, Heidegger raramente refere-se à "hermenêutica". Retorna para este assunto em ACL (95ss/9ss). Seu interesse pela hermenêutica surgiu da sua preocupação com a relação entre a "palavra" da Bíblia e a teologia especulativa, que é, ele agora percebe, uma forma velada da relação entre a linguagem e o ser (96/9s). Considerando a sua associação com Hermes, o mensageiro dos deuses, a hermenêutica significa primeiramente "não a interpretação, mas antes trazer notícias e uma mensagem" (122/29). Hermenêutica já não concerne a Dasein e à sua existência, mas ao ser, ou antes ao "vigor do vigente [Anwesen des Anwesenden], i.e., à duplicidade do dois na sua unidade. [...] O homem assim se essencializa como homem ao responder ao apelo da duplicidade e ao revelar a sua mensagem. [...] Assim, o que prevalece e mantém a relação do homem com a duplicidade é a linguagem. A linguagem determina a relação hermenêutica" (122/30). A linguagem assume maior importância quando diminuiu o interesse de Heidegger pela significação mundana (cf. 137s/41s).

Como Schleiermacher e Dilthey reconheceram, a hermenêutica envolve um círculo: não podemos compreender uma parte sem ter alguma compreensão do todo e não podemos compreender o todo sem compreender suas partes. ST discute três círculos como este: 1. Para aprender o que é o ser, precisamos examinar o ser de Dasein. Mas como podemos fazer isso, a não ser que já saibamos o que é o ser? (7s) 2. Toda compreensão e interpretação, de Dasein, de um texto etc., requer pressuposições, uma "estrutura prévia [Vor-struktur]". Para interpretar, Dasein move-se em um círculo de pressuposições para a interpretação. (152s) 3. Para compreender a distinção entre existência e realidade, precisamos compreender o ser em geral como o "horizonte" da distinção. Só podemos captar a idéia do ser a partir da compreensão de ser de Dasein, e só podemos achá-la ao compreender Dasein. Mas para fazê-lo precisamos da idéia de existência (314s). Nenhum destes, argumenta Heidegger, é um círculo estrito. A compreensão preliminar exigida é em cada caso aproximada e implícita. 1 vai de uma concepção implícita do ser para um conceito explícito do mesmo. 2 vai de uma compreensão implícita para uma interpretação explícita. 3 vai de uma idéia imperfeitamente elaborada de existência, um tipo de ser, para uma idéia do ser em geral, que nos possibilita elaborá-la inteiramente. Contra a objeção de que nossas pressuposições insustentadas determinam o resultado de nossa investigação, Heidegger argumenta que elas podem modificar-se no curso da investigação. Precisamos começar com a atual compreensão de ser de Dasein etc., mas podemos "destruir" a lógica tradicional e a ontologia que moldam esta compreensão (XVII, 113). Heidegger sugere que o

círculo na compreensão venha da circularidade inerente a Dasein, que enquanto ele é ser-no-mundo, seu ser está em desacordo (ST, 153). Mas ele nega que a matemática e a ciência natural — elas próprias produtos de Dasein — sejam circulares do mesmo modo como a história e a filologia o são. Isto não procede. Nossa compreensão geral da matemática e da física é tão circular quanto qualquer outra coisa. Argumentos explicitamente matemáticos ou científicos não são circulares. Mas também não há argumentos explícitos nas disciplinas "humanas".

Posteriormente, Heidegger encontra outros círculos: ACL, 8/144: Como posso aprender o que é a arte sem estudar obras de arte? Mas como posso reconhecer uma obra de arte sem que saiba o que é a arte? Meu conhecimento prévio implícito da arte permite-me reconhecer casos claros de obra de arte. ACL, 149s/50s: Aprendemos sobre a linguagem não ao falar *sobre* ela e, assim deturpando-a, torná-la um objeto, mas correspondendo como diálogo à linguagem. Como podemos saber o que é um diálogo "da essência da linguagem", a não ser que já saibamos o que é a linguagem? Ou: como o mensageiro chega a ouvir a mensagem sem que já saiba algo sobre ela? Agora Heidegger evita, no entanto, falar de um círculo hermenêutico: "falar de um círculo sempre permanece superficial" (151/51).

Heidegger declaradamente faz uso de "violência [Gewalt]" para interpretar outros pensadores (LXV, 253). Suas justificativas são de que grandes pensadores deixam em seu pensamento muita coisa "não dita" (NI, 158/ni, 134), de que toda "discussão [Auseinandersetzung] opera na base de uma interpretação que já está decidida e removida de qualquer debate" (NII, 110/niv, 70), e de que ele não está tentando produzir uma interpretação "historiologicamente [historisch]" correta, mas uma interpretação para preparar "historicamente [geschichtlich]" o "pensamento futuro" (LXV, 253).

história do ser Heidegger atribui a primeira aparição do conceito de *Seinsgeschichte*, "história do ser", a EV, escrito em 1930 e publicado em 1943 (QT, 28/24): a "ek-sistência do homem histórico começa no momento em que o primeiro pensador expõe uma instância de questionamento para o desencobrimento dos entes, perguntando o que são os entes. [...] A história começa, pela primeira vez, quando os próprios entes são especificamente promovidos ao desencobrimento e mantidos nele, quando esta manutenção é concebida em função do questionamento acerca dos entes enquanto tais. O desvelamento inicial dos entes como um todo, a questão acerca dos entes enquanto tais e o começo da história ocidental são o mesmo [...] O homem ek-siste — isto agora significa: a história das possibilidades essenciais de uma humanidade histórica para ela se mantém, no desvelamento dos entes como um todo. As raras e simples decisões da história surgem do modo como a essência original da verdade essencializa" (EV, 187s/126s).

ST contém o germe desta idéia: já que Dasein é "histórico", seu questionamento acerca do ser também é histórico. Assim, ao indagar acerca do ser precisamos também explorar a história da indagação acerca do ser. Heidegger sugere — bastante razoavelmente, embora não esteja obviamente vinculado à "historicidade" de Dasein — que os filósofos, desde os gregos até o presente, sustentaram visões variadas acerca do ser. A

razão explícita que possui para examinar suas visões é mais do que simplesmente afirmar a sua própria visão, o fato de tendermos a sucumbir à tradição. Empregamos conceitos e categorias tradicionais sem investigar e explorar, de forma adequada, as "fontes" originais das quais foram retirados (ST, 20s). Podemos, por exemplo, usar as noções de "matéria" e "forma" sem nos recordarmos das reflexões de Aristóteles sobre um artesão dando forma ao seu material ou sem imaginar se elas são prontamente aplicáveis a outros entes além dos artefatos (cf. UK, 16ss/152ss). Para evitar tais possibilidades, Heidegger empreende uma *Destruktion* da tradição, não destruindo-a no sentido usual, mas "desatando-a" de modo a discernir as "experiências originais" que lhe deram origem. Isto mostrará os méritos, falhas e limitações dos conceitos tradicionais e poderá revelar novas possibilidades obscurecidas pela tradição. Esta destruição haverá de desatar as correntes que a tradição nos impôs e permitirá que lancemos um olhar cheio de frescor e atenção aos entes (ST, 22. Cf. NII, 415/ep, 14s). ST não é, entretanto, histórico do modo como EV é. Ele não sugere, como faz EV, que o mundo de Dasein, em primeiro lugar, esteja aberto pelo questionamento filosófico ou que mudanças cruciais no mesmo dependam de desenvolvimentos filosóficos. ST não considera a questão de como e quando Dasein chegou a ser em um mundo, nem implica que o mundo sofra mudanças significativas. ST esboça uma história do questionamento sobre o ser, mas não do próprio ser.

Na década de 1930, quando Heidegger começou a usar a expressão *Geschichte des Seins* (p.ex., IM, 70/77), a história do ser não é algo que se inicie promovido primordialmente pelos homens, mas pelo próprio ser. A metafísica ou filosofia ainda desempenhava um papel predominante na história do ser. Mas a metafísica origina-se da história do ser, não das escolhas humanas. Por exemplo, a "conversão do homem em sujeito e dos entes como um todo em 'imagem do mundo' só pode surgir da própria história do ser (aqui a história da transformação e nivelamento da verdade infundada do ser)" (NII, 25/niii, 179). Um pensador é "um destes indivíduos que não têm escolha, que têm de dar expressão ao que *são* os entes em qualquer dado e estágio da história do seu ser" (NII, 37/niv, 7). *Seinsgeschichte* está, portanto, associada a *Geschick*, "destinação, destino", que para Heidegger significa "envio, o que é enviado", devido à sua afinidade com *schicken*, "enviar". A distinção medieval entre *essentia* e *existentia*, por exemplo, alcança-nos a partir de um *Seinsgeschick*, do "envio decisivo do ser"; (CH, 326/232. Cf. 322ss/238ss). Heidegger distingue *Seinsgeschichte* da história do "espírito" de Hegel (CH, 332/238s). Não há lei pela qual o ser progrida, nenhuma mudança "dialética" de uma categoria para outra (LXV, 135). Desta forma, as maiores viradas na história do ser são "providencialmente enviadas" e opacas para nós, não conseqüências inteligíveis do que antes ocorreu. Ainda assim, Heidegger, como Hegel, acredita que os pensamentos filosóficos são a mola mestra da história e que, já que tais pensamentos formam e transformam os seres humanos, eles devem ser o produto não do pensamento e atividade humanos ordinários, mas de uma grande força impessoal tal como ser ou espírito. "História é a história do ser" (NII, 28/niii, 182). Por acaso isto contradiz a visão de ST de que ser é "projeto"? Heidegger não crê. (NII, 235/niv, 178; LXV, 231 etc.). O PROJETO é lançado e aquele que projeta é lançado no projeto. Aquele que projeta não é um indivíduo definido, historicamente situado, que escolhe seu projeto como se poderia escolher o menu do jantar. Ele só se torna um indivíduo capaz de escolhas em virtude do seu projeto. O projeto pode, portanto, ser governado pelo próprio ser.

A história do ser envolve várias "épocas". *Epoche(n)*. Heidegger relaciona este termo ao grego *epoche*, "restrição". Através da história da metafísica, o ser "resguarda-se para si mesmo, restringe-se", e "da distância particular da sua retirada" — uma distância que varia ao longo do tempo — determina "uma época particular da história do ser" (NII, 383/niv, 238). *Epoche* vem de *epochein*, "esperar, parar etc."; uma "época" histórica começa quando o cálculo ordinário do tempo "pára" — em um ponto que Heidegger chama de *Augenblick*, "instante (de visão)". O ser possui uma história porque se retira de nós e proporciona apenas relances parciais e ocasionais de si mesmo: "Todos os acontecimentos na história do ser, que é a metafísica, têm seu começo e solo no fato de que a metafísica deixa e deve deixar por decidir a essência do ser, já que desde o início a metafísica permanece preocupada com a salvação da sua própria essência e indiferente a uma apreciação da questão digna de ser questionada" (NII, 459/ep, 56 Cf. ID, 64/66). A metafísica focaliza os entes. Ela não explora a plena abundância do ser. Reduz o ser a um único aspecto de si mesmo, expulsando tudo o mais. Então o ser pode desdobrar a sua essência através dos tempos, revelando aspectos escondidos. O ser é como um texto rico. Se um comentador destruísse o texto, conservando apenas a sua própria interpretação, a interpretação do texto original deixaria de existir. Mas se o original permanece com a sua interpretação, a interpretação pode continuar, revelando sucessivamente diversos aspectos do texto.

história e historicidade O alemão possui duas palavras para "história", *Geschichte* e *Historie*. Heidegger encontra seis sentidos diferentes para *Geschichte* (LIX, 43ss Cf. ST, 378s):

1. A ciência ou tema da história (*Geschichtswissenchaft*): "Eu estou estudando (ou 'fazendo') história". Isto é a história como "atitude teórica coerente, como a lógica concreta de um campo" (LIX, 59).

2. As "realizações efetivas" do trabalho em um problema ou filosofia: "Aproximar-se do problema por meio da sua história"; "Ele tem pouca compreensão da filosofia, mas é perito na sua história". Isto é a história como o passado (*das Vergangene*), o que aconteceu, em sua totalidade, particularmente as realizações individuais e sociais dos homens.

3. Falar de tribos e povos sem história não significa que eles não estudem história, que não possuam ancestrais reais, ou que não sejam o produto de uma realidade precedente, e sim que não possuem tradição (*Tradition*), "eles não se 'sentem' como sucessores de gerações anteriores" (LIX, 46). Tradição é história como o passado *próprio* de alguém, que se carrega constantemente consigo, se preserva e renova.

4. A história é o grande mestre da vida, p.ex. para a política. Isto é, não o passado próprio de alguém, mas o passado realçado pelas tendências correntes, não especificamente pessoais, de Dasein, à medida que procura guiar-se a partir do que lhe é familiar.

5. Dizemos: "Esta cidade possui uma história variada", "Ele tem uma história triste". Esta história é o passado *próprio* de alguém, o passado que se "tem", no sentido mais íntimo da expressão ambígua "ter uma história" (LIX, 52ss).

6. Dizemos: "É a mesma velha história [Geschichte]", "Eu fui envolvido em uma história [Geschichte] muito desagradável". Isto é história como evento, ocorrência, do modo como acontecimentos ocorrem na vida real, no mundo em torno de nós, para alguém e para as pessoas em torno deste alguém.

Na época de ST, Heidegger refere-se à história no sentido 1, o estudo sistemático de acontecimentos passados, como *Historie* ("historiografia", ou em alguns contextos "o historiador"), reservando *Geschichte* para a história que acontece. Similarmente, o adjetivo *historisch* pertence ao estudo de acontecimentos passados, enquanto *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit* ("historicidade") pertencem ao que acontece. Heidegger freqüentemente usa *Historie* e *historisch* de maneira depreciativa: "[...] a historiografia esforça-se para alienar Dasein de sua historicidade autêntica. A historicidade não necessariamente requer a historiografia. Eras não historiológicas, não dotadas de historiografia, não deixam de ser históricas por esta razão" (ST, 396).

Inversamente, não poderia haver *Historie* se não houvesse *Geschichte*. Mas *Geschichte*, ou *Weltgeschichte*, "história do mundo", dependem por sua vez da *Geschichtlichkeit*. Não poderia haver história em ambos os sentidos se DASEIN não fosse histórico. Até mesmo o membro de um povo "não histórico" no sentido 3 acima é "histórico" neste sentido mais básico. Ser "histórico", no sentido de Heidegger, é uma condição de ser *tanto* histórico *quanto* não histórico em sentido usual. A historicidade de Dasein depende de seu acontecimento ou "historização", o modo peculiar pelo qual ele se estende entre seu nascimento e sua morte (ST, 374s). Uma montanha ou um cachorro *possuem* um passado que afeta sua condição presente. Mas Dasein "é o seu passado" (ST, 20), atuando como atua na visão tácita de seu passado. Não cumpro promessas, não me arrependo de meus pecados ou voto no meu partido nas eleições por causa do efeito causal que possui sobre mim aquilo que fiz ou sofri no passado ou meramente para me assegurar de certos resultados desejáveis. Eu o faço em vista de minha coerência e integridade como uma pessoa que possui duração, com um passado e um futuro. Mas o "próprio passado de Dasein [...] sempre significa o passado da sua 'geração'" (ST, 20, cf. 385). Dasein não é, portanto, simplesmente o seu "próprio" passado, mas o passado da sua comunidade, tanto antes quanto depois do seu nascimento; seu acontecimento entremeia-se com o acontecimento de Dasein passado. Ele "cresceu dentro de e em uma interpretação de Dasein herdada", em função da qual ele compreende a si mesmo e às suas possibilidades (ST, 20). Um filósofo precisa empreender uma DESTRUIÇÃO, uma inspeção crítica, desta tradição. O Dasein não filosófico realiza uma REPETIÇÃO das possibilidades fornecidas pela tradição, se é autenticamente histórico. Não o sendo, Dasein permanece disperso em negócios e ocupações atuais e seu interesse pela história se vê confinado a relíquias e registros históricos. A historicidade de Dasein lhe dá acesso ao passado histórico, fornecendo assim a base para a historiografia. A obra do historiador está iniciada e guiada não primordialmente

pelas ruínas e documentos, mas por uma concepção prévia da história, assim como pela natureza da própria historicidade do historiador (NII, 110/niv, 70, 206/niv, 152).

ST é não histórico no sentido de apresentar a condição de Dasein como relativamente inalterável. O Dasein autêntico faz escolhas decididas com vistas no futuro, mas estas não precisam alterar o modo de vida geral de Dasein ou alguma coisa além da vida do agente individual. A filosofia tem uma história: começou com os gregos, desde então desenvolveu-se, tendo talvez decaído. Mas isto mais uma vez parece deixar incólume o Dasein cotidiano. Em meados da década de 30, a história adquire uma significação adicional: primeiramente, a vida cotidiana de Dasein possui uma história, que culmina no atual domínio da tecnologia. Esta história depende, em grande parte, da história da metafísica. Em segundo lugar, Heidegger mostra mais interesse no "primeiro COMEÇO", na fundação original da história e da filosofia "ocidentais" pelos gregos. O fim da história ocidental pode seguir-se de um "outro começo" da história, para o qual precisamos nos preparar por meio de um "confrontamento" (*Auseinandersetzung*) com o primeiro começo (NII, 29/niii, 182; LXV, 10 etc.). A história é, por fim, a história do próprio ser e não a história do homem: "A história [Geschichte] não é uma prerrogativa do homem; é a essência do próprio ser. A história atua sozinha no entre do intercâmbio [entgegnung] de deuses e homens, o entre que é o solo do conflito de mundo e TERRA; a história não é nada além do acontecimento apropriador [Ereignung] deste entre. Desta forma, a história escapa à historiografia" (LXV, 479). A fundação da história, de um mundo, não pode depender unicamente das escolhas humanas: escolhas só podem ser feitas dentro de um mundo já estabelecido. Assim, o homem é visto cada vez mais como o instrumento de forças impessoais: ser, arte e filosofia.

historiografia O alemão possui duas palavras para "história", *Geschichte* e *Historie*. Ambas referem-se tanto à história como acontecimentos ou eventos quanto à história como o estudo dos acontecimentos. Heidegger torna-as menos ambíguas, relacionando *Geschichte* aos acontecimentos, "história", e *Historie* ao estudo dos acontecimentos, "historiografia, o historiador". A sua escolha não é arbitrária: *Geschichte* vem de *geschehen*, "acontecer", enquanto que *Historie* vem do grego *historein*, "inquirir etc.". A filosofia da história habitualmente divide-se em dois tipos: 1. Filosofia da história "especulativa", procupada com a história entendida como acontecimento, cuja intenção primeira é encontrar um padrão em larga escala ou um plano nos acontecimentos, que escapa aos historiadores comuns; 2. Filosofia da história "crítica", preocupada com o estudo dos acontecimentos, feito pelo historiador, suas categorias, pressuposições, a natureza da explicação histórica, e a objetividade das pretensões históricas. Spengler era um filósofo especulativo da história. Simmel, que empreendeu um "esclarecimento [...] 'epistemológico' da abordagem do historiador [historischen]" e Rickert, que explorou a "formação lógica de conceitos na explicação do historiador" (ST, 375), são filósofos críticos da história. Em ST, Heidegger não fica em nenhum dos dois âmbitos. Aceita mais ou menos as consagradas objeções à história especulativa levantadas pelos filósofos e historiadores, apresentando ao mesmo tempo considerável simpatia pela iniciativa e questões que ela levanta (LXII, 38ss). Heidegger acredita, entretanto, que a história é muito importante para ser deixada nas mãos dos

historiadores: considerar a história (*Geschichte*) apenas como o "objeto de uma ciência" é comparável a enxergar o mundo à nossa volta apenas pelos olhos das ciências naturais e sociais. Ele coloca a questão quase-kantiana: Como a *Historie* é possível? O que possibilita que alguns dos seres humanos estudem sua própria história? A resposta encontra-se na historicidade, *Geschichtlichkeit*, de todo DASEIN, até mesmo daqueles que não a estudam: "É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode se tornar *objeto* possível da historiografia." (ST, 375. Cf. 392). *Historie*, assim como toda ciência, é "primariamente constituída pela tematização" (ST, 393). Uma ciência PROJETA "entes que, já de algum modo, vêm ao encontro": chamamos de tematização a totalidade desse projeto ao qual pertencem a articulação da compreensão ontológica, a delimitação dela derivada do setor de objetos e o prelineamento da conceitualização adequada "ao ente." (ST, 363). Dasein é histórico, isto é, "aberto em seu vigor-de-ter-sido [Gewesenheit] na base da temporalidade ecstática", e isto abre caminho para a *Historie* "tematizar" o PASSADO, *Vergangenheit*. Heidegger deriva ou "projeta" "a idéia [Idee]" de *Historie* da historicidade de Dasein, em vez de compilá-la a partir da obra de historiadores atuais. Já que apenas o Dasein é histórico, a *Historie* estuda Dasein passado, o "Dasein que já se fez presença [dagewesenem Dasein]", em um mundo que esteve presente. (ST, 393). Ela o faz com a ajuda de remanescentes e documentos que sobreviveram no mundo atual, mas estes não são os únicos responsáveis pela *Historie*. Eles "pressupõem *o ser histórico em direção* ao Dasein que já se fez presença, isto é, a historicidade da existência do historiador". A *Historie* é autêntica se o historiador aborda o tema de acordo com "a historicidade autêntica e a correspondente descoberta do que esteve aí, repetição". A REPETIÇÃO "compreende o Dasein que vigora por ter sido presente" (ST, 394). A "história que vigora por ter sido presente" é então descoberta de tal modo que 'a força' do possível impõe-se na existência factual" do historiador. Ela relaciona-se, assim, primordialmente com o futuro do historiador, não com o presente: "a descoberta do *historiador* temporaliza-se [zeitigt sich] *a partir do futuro*" (ST, 395). A própria história da filosofia de Heidegger exemplifica esta "idéia" de *Historie*. Ele indaga acerca do "ser". A questão não é primariamente histórica e nem ele já a respondeu: ele espera respondê-la no futuro. Para respondê-la, o historiador precisa ver como filósofos do passado perguntaram e responderam a esta questão, ou talvez a distorceram e suprimiram. Ele precisa considerar o que eles disseram, não como um puro fato, mas como uma possibilidade, em diversos sentidos: uma possibilidade que não está disponível no discurso filosófico do presente; a possibilidade selecionada de um leque de possibilidades alternativas que lhes são abertas; uma possibilidade em direção à qual eles se empenharam, mas não tiveram sucesso em alcançar ou expressar com suas palavras; ou ainda uma possibilidade que podemos endossar no presente. A "idéia" de Heidegger é passível de aplicação, embora menos prontamente, na *Historie* de outros tipos. Editar textos confiáveis e examinar a "história da tradição [Überlieferungsgeschichte]" pela qual o "vigor de ter sido presente" nos foi transmitido, mas também sobrecarregado por interpretações contestáveis, tem um lugar mais seguro no repertório do historiador autêntico do que "afundar diretamente na 'visão de mundo' de uma era" (ST, 395s). A historicidade

autêntica, porém, não necessariamente dá início à *Historie*: "Os gregos eram não-historiológicos [unhistorisch], *historein* visava ao presente e ao ser-simplesmente-dado [Gegenwärtige-Vorhandene], não ao passado [Vergangene] enquanto tal. Mas os gregos eram tão originalmente históricos [geschichtlich] que a própria história lhes permaneceu velada, i.e., não tornou-se o solo essencial da formação de seu 'Dasein' (LXV, 508).

Depois de ST, o pensamento de Heidegger tornou-se mais histórico: "O pensar tornou-se mais e mais histórico [geschichtlicher], i.e., a distinção entre a reflexão historiográfica [historischer] e a reflexão sistemática tornou-se ainda mais indefensável e inapropriada" (LXV, 451). Heidegger era, porém, hostil à *Historie* tal como praticada pelos outros: "Assim como se toma o 'subjetivismo' como algo evidente percorrendo-se a história dos gregos até a atualidade em busca das suas formas, também se persegue historiograficamente [historisch] a história da liberdade, do poder e da verdade. A comparação historiográfica, bloqueia, pois, o caminho para a história" (NII, 144/niv, 98). A *Historie* possui "a mesma essência que a tecnologia" (NII, 27/niii, 180). A *Historie* explica causalmente o passado e o "objetifica", em função do presente, não do futuro. Ela serve à vontade do homem de estabelecer-se em uma "ordem reconhecível" e degenera em jornalismo (NII, 385s/niv, 240s Cf. LXV, 153, 493). A história do ser e a preparação do outro COMEÇO escapam à *Historie*: "A história só *surge* quando saltamos diretamente por sobre o historiográfico" (LXV, 10. Cf. 479). A *Historie* pensa causalmente, tornando a vida e a experiência acessíveis ao cálculo causal e sendo incapaz de reconhecer que entes históricos têm um modo diferente de ser. Ela subordina seus objetos à exploração e à "reprodução [Züchtung]" (LXV, 147s). A *Historie* envolve comparação, e seu "progresso" consiste na substituição de um aspecto de comparação por outro; o aspecto adotado reflete o presente no qual se encontra o historiador. A "descoberta do chamado novo 'material' é sempre a conseqüência, não a razão, do mais recentemente selecionado aspecto da explicação" e comparação (LXV, 151s). Nas mãos da *Historie*, a história torna-se a-histórica: "Sangue e raça tornam-se os portadores da história" (LXV, 493).

O próprio Heidegger é um *Geschichtsdenker*, um "pensador da história", e não um "historiador" ou um "filósofo da história". O *Geschichtsdenker* "sempre tem o centro de sua reflexão e apresentação em um reino definido de criação, de decisões, dos ápices e quedas, dentro da história (seja a poesia, as artes plásticas, ou o governo e a fundação de estados)". Ele não explica a história historiograficamente nem a resume em um "retrato definido" com objetivos de educação; ele restitui "a própria história à unicidade da sua inexplicabilidade" (LXV, 154).

homem e antropologia O alemão possui duas palavras para "homem". *Mann*, como a palavra latina *vir* e a grega *aner*, significa "varão, masculino", em contraste com "mulher". *Mensch*, como o latim *homo* e o grego *anthropos*, significa "homem, ser humano". Já que Heidegger raramente discute diferenças sexuais, ele quase sempre usa *Mensch(en)* ao falar do "homem" ou de "homens". Em ST, ele parece evitar a palavra *Mensch*, junto com outros modos filosóficos tradicionais de nos referirmos a nós mesmos. Termos tais como "eu" ou "ego", "sujeito" e "consciência" distorcem

nossa "realidade fenomênica", implicando que sempre se está consciente de si mesmo, que se é uma coisa subjacente e substancial, ou que se está inteiramente consciente dos objetos. No melhor dos casos, tais termos, e outros tais como "alma" ou "espírito", selecionam um aspecto ou fase do ser humano. Outros termos, tais como "vida", "pessoa" ou "homem", são inadequadamente elucidados e nos tranqüilizam com um falso senso de segurança (ST, 46). (*Person* difere de *Mensch* porque implica "responsabilidade por si", XXXI, 263.) Uma desvantagem de "homem" é que, na filosofia, esta palavra está sobrecarregada de definições tradicionais. Os gregos definiram o homem como *zoon logon echon*, o "animal que possui logos"; Heidegger traduz *logos* como "(o poder da) fala" em vez de "razão" (ST, 25, 165). Em latim, esta expressão tornou-se *animal rationale*, indiscutivelmente "animal racional". A razão, objeta Heidegger, pode ser puramente teórica, deixando a conduta do homem à mercê de impulsos não-racionais (XXXI, 263s). A essência do homem depende de sua "relação com o ser", não de algum tipo de racionalidade (NII, 193s, 357s/niv, 139s, 217s). O homem não é um animal a que se adiciona ainda outra coisa. Tudo em nós difere de seu aparente correspondente animal. Ao passo que nós possuímos *Verhalten*, "conduta" os animais possuem *Benehmen*, "comportamento", por não serem *benommen*, "aturdidos, cativados" pelos objetos circundantes. Eles não percebem "algo como algo". No fundo, não têm percepção, apenas algo análogo com um código diferente. Os animais não podem relacionar-se com entes *enquanto tais* ou com entes *como um todo* (XXIX, 376). Os homens foram, alguns ainda são, e todos podem vir a ser animais racionais, mas esta é uma condição insatisfatória na qual perdemos o contato com o ser e com o Da-sein (LXV, 28, 62 etc.).

Não obstante, Heidegger fala muitas vezes de *Mensch* não só no próprio ST, como em preleções e textos posteriores a ST. Tradicionalmente, o homem é visto como envolvendo três constituintes: o corpo (*Leib*), a alma (*Seele*, o princípio animador responsável por estarmos vivos e por nossa vida mais baixa, apetitiva e emocional), e espírito (*Geist*, nossa razão, nossa "capacidade de dizer eu", LXV, 53). Os filósofos em geral selecionaram um destes constituintes como o predominante, usando-o para explicar os entes como um todo. A maioria escolheu o espírito ou a razão, embora Nietzsche tenha preferido propositalmente o corpo ou a alma (LXV, 313. Cf. ST, 48, 117, 198). O homem é, com freqüência, distribuído entre várias ciências: o corpo à biologia, a alma à psicologia, e o espírito à psicologia ou à lógica. A antropologia, o estudo do homem, *anthropos*, tenta então reunificar o homem. O seu erro é, no entanto, tratá-lo como um ente dotado de uma natureza intrínseca bem própria, destituído de sua especial relação com o ser (ST, 45ss; K, 209ss/ 142ss; XXVIII, 10ss). Isto é bastante distinto da antropologia de Kant (K, 132ss/91s). Apenas Kant considerou a *Einbildung*, "imaginação", central para o homem, e viu o "caráter poético [dichtenden] da razão" (NI, 584/niii, 95s Cf. K, 63/42). *Einbildung* é não somente a capacidade de formar imagens dos entes, mas de abrir um mundo no qual podemos encontrar entes (K, 84/57. Cf. LXV, 312). Kant enxerga o homem em relação com o mundo e Deus, assim como a alma; a metafísica enraíza-se na natureza do homem (XXXI, 206). Ele transcendeu o "liberalismo biológico" da visão corpo-alma-espírito, vendo que "a pessoa é mais do que o 'eu'. A pessoa funda-se em uma legislação própria" (LXV, 53) — o que se aproxima da visão

de que o ser de Dasein é uma saída para ela (ST, 42). Kant e o idealismo alemão deram à "consciência de si centrada no eu [ichhafte], uma forma bastante diferente, que inclui uma indicação para o 'nós' e para o histórico e absoluto." (LXV, 68).

Considerando que o homem não é simplesmente mais um animal, que o homem se faz como o que é não pelas sua características intrínsecas, mas pela sua relação com o ser e a verdade: "A metafísica não sabe, nem pode saber, nada do modo como a essência da verdade e do ser e a relação com ambos determina a essência do homem, de maneira que nem a animalidade nem a racionalidade, nem o corpo nem a alma, nem o espírito, nem os três juntos, são suficientes para compreender a essência fundamental do homem" (NII, 195/niv, 142). O ser e a verdade não têm, contudo, uma natureza fixa, prontamente acessível para nós. Damos diferentes explicações do ser e da verdade em diferentes épocas, e o que eles são em dado período depende, em parte, de nossas questões e respostas acerca deles. O que o homem é em um dado período também depende das nossas questões e respostas. Perguntamos "Quem somos nós?". De novo, não há resposta independente das *nossas* respostas, mesmo que elas só sejam dadas em nossas ações (LXV, 49). Até mesmo o termo "nós" é problemático: "*quem* designamos com 'nós'? [...] Nós mesmos, apenas estes entes simplesmente dados, estes que estão aqui e agora? Onde passa a linha divisória? Ou designamos o 'homem' ['den' Menschen] enquanto tal? Mas somente por ser histórico o homem é não-histórico. Designamos nós mesmos como nosso próprio povo? Mas dizendo isso, não somos únicos, mas um povo entre outros povos. [...] Imediatamente torna-se claro que o modo como formulamos nosso tema em questão, 'nós', já envolve uma decisão sobre o quem" (LXV, 48). O homem "se considera um 'exemplo' simplesmente-dado do gênero 'ser humano'" (LXV, 61). Mas as relações de um homem com os outros homens não são inalteráveis como as de uma espécie animal. Posso pensar em mim mesmo como um indivíduo, como um professor, como um alemão, ou como um membro da raça humana. A resposta que dou à questão de quem sou não se aplicará a todos os homens em todas as épocas. Se sou ou não um indivíduo, isso também depende de meu relacionamento com o ser: "o si mesmo do homem torna-se um 'eu' particular, por *restrição* ao desvelamento circundante. [...] É pela restrição que o homem torna-se o [grego] *ego*, não porque se removam coações de um tipo *tal* que o eu representante de si usurpa o papel de paradigma e centro de tudo o que é passível de representação" (NII, 138/niv, 93s Cf. FD, 35/46: "o eu-ponto de vista é algo moderno e, por conseguinte, não-grego. Para os gregos, a pólis estabelecia o paradigma".)

"Quanto menos o homem é um ser, quanto menos ele insiste no ser que acha que é, tanto mais ele se aproxima do ser. (Não é budismo! Pelo contrário!)" (LXV, 170s). Tanto quanto Hegel, Heidegger apreciava a *Antígona* de Sófocles, sobretudo a "projeção poética do homem" no primeiro coro, que começa: "Muitas são as coisas extraordinárias, mas nada é mais extraordinário do que o homem" (11.332s at IM, 112/123. Cf. NII, 395/niv, 248: a estranha falta de morada do homem o leva a conquistar a terra).

horizonte Em grego, *horos* era uma "divisa, limite, fronteira, margem, beira, linha divisória, definição [de uma palavra]". Deu origem a *horizein*, "dividir ou separar como uma fronteira, marcar fronteiras, limites, fixar, marcar, estabelecer, definir etc."

Ho horizon (kuklos), "(o círculo) divisório", era "o horizonte", um termo usado não apenas em ótica e astronomia, mas também para a fronteira do conhecimento humano. Esta fronteira é finita em qualquer período dado, podendo, no entanto, estender-se indefinidamente, já que sempre podemos conceber um ponto de vista que nos possibilite transcender a atual fronteira do nosso conhecimento. Husserl fala de *(der) Horizont* ao explicitar a percepção. Não percebemos a solidez de um objeto de uma só vez, apenas um aspecto do mesmo. As percepções potenciais de todos os aspectos do objeto constituem seu "horizonte interno". Um objeto relaciona-se a outros objetos, e estes a outros objetos. Este é o "horizonte externo" do objeto, que pode estender-se indefinidamente e abarcar a totalidade de mundo.

Heidegger dissocia o horizonte da percepção sensorial (XXVI, 269). Horizonte é, via de regra, um ponto privilegiado, de onde se podem enxergar certos problemas, perguntar e responder questões que lhes são apropriadas. Querendo questionar a distinção entre natureza e história, ou entre as ciências naturais e sociais, não podemos adotar o "horizonte" das ciências naturais e nem o das ciências do espírito. Devemos achar um ponto privilegiado a partir do qual possamos enxergar tanto a natureza quanto a história, e suas respectivas ciências (XX, 7). Se queremos justificar a moralidade ou a crença no mundo externo, não podemos permanecer dentro dos horizontes do realismo ingênuo ou da moralidade cotidiana. Devemos encontrar um ponto privilegiado fora deles, descobrindo um horizonte mais amplo (XVII, 74ss Cf. XXXI, 89 sobre o horizonte em Platão e Aristóteles, e 132ss, 199 sobre o horizonte para o problema da liberdade).

ST começa e termina com a indicação de que o tempo é "o horizonte (da compreensão) do ser" (ST, 1, 437). Como a "constituição existencial-ontológica da totalidade de Dasein está fundada na temporalidade", "é um modo originário de temporalização da própria temporalidade ecstática que deve tornar possível o projeto ecstático do ser em geral" (ST, 437). Isto também está relacionado com a natureza "horizonal" da própria temporalidade. Os "ecstases" do passado, presente e futuro são, cada qual, um "horizonte" e não coisas e acontecimentos definidos. São um campo indefinidamente passível de expansão no qual as coisas e os acontecimentos se localizam. Isto torna possível um mundo e a entrada de entes neste mundo. Leibniz disse que as mônadas (i.e., DASEIN) não precisam de janelas porque possuem tudo dentro delas. "Nós diríamos o contrário: elas não têm janelas não porque possuem tudo dentro de si, mas porque não há nem dentro nem fora — porque a temporalização implica intrinsecamente o acontecimento ecstático da entrada-no-mundo, considerando que a transcendência já é intrinsecamente o possível salto por sobre entes possíveis que podem entrar em um mundo. [...] O tempo essencialmente abre e explode dentro de um mundo" (XXVI, 271, Cf. ST, 364ss). O tempo "horizonal" gera o mundo de entes. Assim, ele é o horizonte para nossa compreensão de ser.

Mais tarde, Heidegger associa *Horizont* à *Perspektive* de Nietzsche e à sua idéia de que o mundo só pode ser interpretado através das várias perspectivas. Uma perspectiva ou um horizonte impõe um "esquema" ao caos subjacente do devir, tornando-o "constante". "Toda perspectiva possui seu horizonte" (NI, 646/niii, 148). Mas o "horizonte, a esfera do constante que envolve o homem, não é um muro trancando o homem; o horizonte é *transparente*, aponta mais além, para o que não foi fixado, para o que se torna e pode tornar-se, para o possível" (NI, 574/niii, 87). Heidegger explora a derivação de *Perspektive* do latim *perspicere*, "ver através". Vemos através do horizonte em direção ao que *pode* emergir do caos. Ignora as implicações céticas do perspectivismo — que não há critério neutro, independente para o valor-de-verdade de uma perspectiva. Indica que o perspectivismo prefigura a "armação [Gestell]" da tecnologia, inserindo as coisas em uma estrutura controlável na qual elas podem ser calculadas e manipuladas (NI, 576/niii, 89; 580/niii, 92; NII. 271/niii, 199). *Horizont* e *Perspektive* "são fundados em uma *forma original e essencial* do ser do homem (no Da-sein), que Nietzsche não vê ou pode ver mais do que qualquer metafísica anterior" (NI, 574/niii, 87).

Mais tarde, Heidegger associa *Horizont* ao pensamento "representacional", que reduz as coisas a *objetos*: "'Horizonal' é, portanto, apenas o lado virado para nós do espaço aberto que nos envolve. O aberto é preenchido com uma perspectiva [Aussicht] para o aspecto [Aussehen] do que aparece para a nossa representação como um objeto" (G, 37/64). *Horizont* é, assim, insatisfatório para a "serenidade". Esta requer o conceito mais fundamental de *Gegend* ou *Gegnet*, a "contréa de encontro". O horizonte é "o lado da Gegnet virado para a nossa re-presentação [Vor-stellen]" (G, 48/72s). Um horizonte também depende da nossa própria posição e dos entes que ele transcende para servir como alvo da serenidade.

humanismo O termo latino *humanista* surge na Itália, no século XV, para designar "humanista", ou seja, um estudante de grego, latim e das culturas. O humanismo, o reflorescimento da cultura antiga e uma preocupação primordial com as ocupações humanas, começou anteriormente com Petrarca, um admirador de Cícero. Humanidade e Antigüidade estavam conectadas, e a literatura antiga era considerada a única literatura secular significativa, livre da escolástica e da autoridade da Igreja. O humanismo da Renascença não era, contudo, incompatível com a crença em Deus e a prática do cristianismo. Erasmo era tanto um humanista quanto um cristão. Já Lutero opunha-se ao humanismo porque sua principal preocupação era a salvação das almas e nossa relação com Deus e não o desenvolvimento autônomo da humanidade. Na Alemanha, a cultura antiga foi reanimada por Winckelmann e desenvolvida por Lessing, Herder, Goethe, Schiller, W. von Humboldt e Hölderlin (cf. CH, 318/225, onde Heidegger insiste que Hölderlin não era um humanista, já que ele "pensa o destino da essência do homem mais primordialmente do que este 'humanismo' é capaz de pensar"). Este movimento é, certas vezes, chamado de *Neuhumanismus*, "neo-humanismo". Os alemães estiveram mais bem informados e mais diretamente preocupados com cultura grega do que os humanistas italianos, que viam os gregos, em grande parte, com olhos romanos (cf. CH, 317s/224s). O neo-humanismo também não era incompatível com o cristianismo. Hölderlin esforçou-se por conciliar sua devoção a Cristo e aos deuses gregos. No século XX, o título "humanismo" foi adotado por aqueles que rejeitam qualquer crença religiosa transcendente, e recomendam uma preocupação exclusiva com o bem-estar humano na vida mundana, a única vida disponível.

Heidegger refere-se apenas ocasionalmente ao "humanismo". De acordo com a sua visão, o humanismo não liberou a filosofia antiga da "teologia cristã". A filosofia antiga foi comprimida pelo dogmatismo cristão em uma concepção muito definida, que persistiu através da Renascença, do humanismo e do idealismo alemães. Apenas atualmente começamos a compreender com vagar a sua não-verdade. Talvez o primeiro a percebê-lo tenha sido Nietzsche" (XXIX, 64). Nietzsche associa humanismo à "antropologia". Quanto mais o mundo aparece como objeto, mais predominante torna-se o sujeito: "Não é surpresa alguma que o humanismo apareça pela primeira vez onde o mundo torna-se uma imagem. Nada como uma imagem-de-mundo era possível quando o helenismo estava em seu ápice. Por isso o humanismo que corresponde a imagens de mundo pouco poderia avançar. Em seu sentido histórico [historischen] mais restrito, humanis não é nada além de uma antropologia moral-estética. Este nome [...] denota a interpretação filosófica do homem que, na sua explicação e acesso aos entes como um todo, faz do homem o ser e a finalidade de tudo" (ZW, 86/133). Em 1946, Beaufret, o admirador francês de Heidegger, perguntou-lhe, entre outras questões, "Como restituir o sentido da palavra 'humanismo'?" (CH, 313/219). A questão refere-se à preleção de Sartre "O existencialismo é um humanismo" (1946). Sartre argumenta que "a existência precede a essência", ou seja, que o homem não possui natureza essencial, mas é simplesmente o que ele faz, como ele age. Isto, acredita ele, exclui a existência de Deus, ou ao menos de um deus que nos criou para um objetivo e espera certas coisas de nós. (Em sua *Oração sobre a dignidade do homem*, o humanista renascentista Pico della Mirandola sugere que o primado de existência não exclui totalmente a existência de Deus. Imagina Deus contando para Adão que não lhe atribuiu nenhuma natureza definida, tendo deixado-o livre para escolher o que poderia tornar-se.) Heidegger responde que o termo "humanismo" pode ser aplicado amplamente, já que não apenas os humanistas romanos e renascentistas têm uma visão acerca da natureza do homem, mas também o marxismo e o cristianismo, localizando a natureza do homem e a salvação, respectivamente, na sociedade e na redenção de Cristo. Todos estes humanismos concordam em basear sua visão do homem em uma interpretação prévia dos entes como um todo, e do homem como um ente entre eles, o animal racional. Estão preocupados com os entes, não com o ser e o especial relacionamento do homem com o ser. A *Existenz* de Heidegger ou, como ele passa a escrever, *Ek-sistenz*, não deve ser confundida com a "existência" de Sartre. "Existência" é a *existentia* no sentido da escolástica, que se opõe à "essência" ou *essentia*. Sartre simplesmente inverte a ordem destes termos. *Ek-sistenz*, como o próprio "ser", é anterior à distinção entre "existência" e "essência", e significa "colocar-se adiante" para dentro da "verdade do ser". Por um lado, o humanismo superestima o papel do homem, colocando-o no centro do universo, e acessando tudo a partir do ponto-de-vista do homem. Por outro lado, subestima seu papel. Não reconhece que o homem não é apenas um ente dentre outros, mas o ente que, antes de tudo, abre um MUNDO, ou os entes como um todo. Para o humanismo, o homem é a criança mimada que pensa que todos os brinquedos da loja são para ele. Para Heidegger, o homem é o empresário que fundou e sustenta a loja de brinquedos, resistindo à tentação de consumir seus conteúdos.

humor e disposição em que alguém se encontra Heidegger usa três expressões:

1. *Stimmung* significa "humor", como em "de bom humor, de mau humor", incluindo um "humor geral" ou "atmosfera". Também significa "afinação, entonação". Vem de *Stimme*, "voz", "voto". Esta palavra deu origem a *stimmen*, originalmente (a) "deixar ouvir a voz de alguém, gritar", (b)"fixar, nomear", (c) "tornar harmônico, idêntico". O sentido (a) gerou o sentido de "dar um voto", (b) abriu caminho para *bestimmen*, "determinar, destinar etc.", uma palavra usada freqüentemente, por Heidegger, embora sem nenhuma significação especial; (c) na origem, era usada para a mente humana, mas atualmente designa "afinar" um instrumento musical. Há também um uso intransitivo de *stimmen* como "caber, combinar, ser correto". O particípio passado *gestimmt* significa "de acordo, em um certo humor", sendo o humor geralmente determinado por um advérbio. Esta palavra gera *Gestimmtheit* e *Gestimmtsein*, "concordância, ter e estar em um humor, estar em sintonia".

2. Humores não são estados psíquicos ou sentimentos. Nascem no eu ou sujeito não "como luvas que ora são colocadas, ora tiradas e depositadas em algum outro lugar. [...] Humores não se localizam no sujeito ou nos objetos. Somos, junto com os entes, *trans-postos* [*ver-setzt*] para os humores. Humores são a força envolvente que sobrevém a nós e às coisas, ao mesmo tempo" (XXXIX, 89). Por isso, Heidegger gosta de usar uma construção impessoal similar a "Está chovendo": "O humor revela 'como alguém está e ficará' [wie einem ist und wird, lit. "como se está e se torna para alguém"]" (ST, 134). Esta locução é normalmente usada para dizer, p.ex. "sinto-me doente, sinto frio [mir ist/wird schlecht/kalt]", mas pode expressar humores: *mir ist/es ist mir langweilig* ("chato, entediante")/*unheimlich* ("estranho"). O sujeito é impessoal, já que nada em particular é entediante ou estranho, mas o é somente para alguém "como um todo" (OQM, 111/101). Heidegger prefere o indefinido *einem*, "para alguém", a *mir*, "para mim", na medida em que, quando imerso no tédio intenso ou Angst, eu desapareço como indivíduo distinto, mergulhando na "indiferença" junto com tudo o mais (OQM, 111/101).

3. "O que indicamos *ontologicamente* com o termo Befindlichkeit é *onticamente* a coisa mais familiar e cotidiana: die Stimmung, das Gestimmtsein" (ST, 134). *Finden* é "cruzar com algo, achar, encontrar". O prefixo *be-* faz *befinden* referir-se ao encontro intelectual, "experimentar, chegar a saber etc." Também significa "avaliar" algo, "encontrá-lo em ordem". O reflexivo *sich befinden* significa estritamente "perceber que se está em um lugar". Atualmente significa, como o verbo francês *se trouver*, "encontrar-se, estar situado, localizado etc." Ocorre freqüentemente onde em português se usaria "estar": "ele *está* em viagem, no caminho para a recuperação, enganado etc." É também usado para perguntar: "*Wie befinden sie sich?*", "Como você está se sentindo?"; a resposta requer um advérbio, por exemplo, *Ich befinde mich wohl*, "Sinto-me bem". O adjetivo *befindlich* já significou "demonstrável, perceptível", mas desde o século XVIII, traz a acepção de "achar-se, encontrar-se, estar, situar-se etc.". Heidegger forja *Befindlichkeit*, que combina as idéias de "estar situado" e de "passar/sentir-se bem ou mal", de *onde* ou *como* alguém se encontra. Ao contrário de *Stimmung*, é muito abstrato para ter um plural.

Befindlichkeit possui três "aspectos essenciais" (ST, 137):

1. Ela "descobre Dasein em seu ser-lançado, primeiramente e geralmente no modo do desviar-se evasivo" (ST, 136). Certos humores, sobretudo a angústia e o tédio profundo, revelam com peculiar intensidade o puro fato de *que* eu estou no mundo, despindo-me dos meus usuais aspectos distintivos, ocupações e ambientes. Eles trazem para junto de mim o fato de que o meu ser está em desacordo, de que eu tenho de fazer algo de mim mesmo. Meus humores cotidianos — eu estou sempre em um humor ou em outro — tendem a obscurecer este fato. Os humores surgem precisamente como uma fuga deste fato, embora sejam perturbados por ocasionais relances "na 'nudez' de que isto é e deve ser" (ST, 134).

2. O humor "sempre já descobriu o ser-no-mundo como um todo, tornando-o possível primeiramente para direcionar alguém para algo em particular" (ST, 137). É pelos humores que me torno consciente do mundo ou dos entes como um todo, um reino aberto no qual posso encontrar outras pessoas e coisas. No tédio profundo e na angústia, as coisas e os outros mergulham em uma indiferença uniforme. Mas quando tais humores intensos retornam para a sua usual condição subterrânea e se vêem substituídos por humores mais suaves, posso envolver-me com os habitantes, familiares ao mundo que se abre para mim. Até mesmo humores cotidianos descobrem o todo em um certo âmbito, já que seu objeto não é um ente em particular. Animais, "pobres de mundo", têm dores, mas não humores (XXXIX, 82; XXIX, 261). Heidegger usa o indefinido *einem*, "para alguém", mais do que *mir*, "para mim", uma vez que, imerso num intenso tédio ou Angst, dissolvo-me como indivíduo distinto, mergulhando na "indiferença" junto com tudo o mais. (OQM, 111/101)

3. *Befindlichkeit* afina e sintoniza DASEIN para ser afetado pelas coisas e ser afetado de certos modos. Somente estando em um humor é que posso ser "afetado", tocado (*betroffen*, particípio passado de *betreffen*) por algo, é que posso interessar-me por alguma coisa e algo me importar (ST, 137). Somente estando em um humor posso ser afetado de certos modos. Quantidade alguma de "percepção pura, por mais longe que penetrasse no cerne mais íntimo do ente-simplesmente-dado, poderia jamais descobrir uma coisa tal como a ameaça" (ST, 138). Para a contemplação sem humor, nada aparece como manual, como um utensílio a ser usado; ela nivela tudo ao plano do ser-simplesmente-dado uniforme, embora também faça descobertas inacessíveis ao humor cotidiano. Mas até mesmo tal contemplação possui um humor próprio: "*tranqüila* de-mora... [Verweilen bei ...]" (ST, 138).

Ao contrário dos afetos e sentimentos que torna possíveis, o humor não é um mero acompanhamento do ser-no-mundo. O humor descobre o mundo, revela nosso ser-lançado no mundo, e nos capacita a responder aos entes dentro do mundo. Estas funções são realizadas por humores de diferentes tipos. Angústia profunda ou tédio revelam nosso ser-lançado, mas não revelam utensílios para o uso ou ameaças contra as quais se defender. Um humor mais trivial é necessário para nos afinar às contingências cotidianas, um humor que foge do humor mais intenso. O ser-no-mundo é constituído (em parte) por uma hierarquia de humor.

Posteriormente, um *Grundstimmung*, "humor básico", é aquele que: 1. "nos leva para fora dos limites dos entes e nos põe em contato com os deuses [...]; 2. nos une "à terra e ao nosso habitat nativo"; 3. "descobre os entes como um todo [...] como a unidade de um mundo"; 4. "entrega o nosso Dasein para o ser, para dele encarregar-se, moldá-lo e sustentá-lo" (XXXIX, 223). Como todo Dasein, filósofos precisam do seu humor: "Todo pensamento essencial precisa que seus pensamentos e proposições sejam extraídos como minério, sempre mais uma vez, do humor básico. Se o humor falha, então tudo é um forçado rumor de conceitos e cascas de palavras" (LXV, 21). O humor básico — o tédio (XXXIX, 121ss) ou angústia (ST, 182ss; OQM, 110ss/100ss) — desempenha um papel similar à *Epoche* de Husserl, despindo as coisas de sua significação habitual.

I

impessoal *Mann*, "homem", originalmente aplicava-se, como o latim *homo*, a homens e mulheres. Atualmente restringe-se, em geral, ao sexo masculino. Deu origem ao pronome indefinido da terceira pessoa, *man*, que aplica-se a seres humanos de ambos os sexos. (O francês *on*, "se", similarmente desenvolvido a partir de *homo*.) A princípio, significava "algum homem", depois "qualquer homem". Hoje, é usado tanto com sentido de singular quanto com sentido de plural, podendo ser traduzido por "alguém, você, nós, eles, as pessoas" ou por uma expressão impessoal: "Não *se* faz isso"; "*Alguém* me contou, me contaram"; "*Eles/as pessoas* costumavam queimar as bruxas".

Heidegger transforma com freqüência um pronome em substantivo, acrescentando um artigo definido neutro e colocando a inicial maiúscula: *das Nichts*, "o nada"; *das Was*, "o quê"; *das Wer*, "o quem"; etc. Uma das suas mais felizes cunhagens deste tipo é *das Man*, "o impessoal". Ele o faz antes de ST: ("Na medida em que Dasein é a entidade que eu sou, determinando-se também como ser-um-com-o-outro, para a maioria e em média não sou eu mesmo que sou meu Dasein, mas os outros; eu sou com os outros e os outros também são com os outros. Na cotidianidade, ninguém é si mesmo. O que ele é e como ele é, é ninguém: nenhum e ainda assim todos juntos um com o outro. [...] Este ninguém que somos nós mesmos vivenciados na cotidianidade é o 'impessoal'. Alguém diz, alguém ouve, alguém defende algo, alguém encarrega-se de algo. As possibilidades de meu Dasein encontram-se sob o controle teimoso do impessoal; o 'eu sou' torna-se possível em virtude deste nivelamento" (CT, 8s. Cf. LXIII, 17 etc.).

Heidegger inicia sua explicação de *das Man* com a noção de *Abständigkeit*, "distancialidade": DASEIN mede-se constantemente com os outros, tentando acompanhá-los, igualar-se a eles ou sobrepujá-los. Sempre percebemos o que os outros estão fazendo e como eles o estão fazendo. Por isso o que fazemos e como o fazemos determina-se principalmente pelos outros — não outros definidos, mas outros anônimos: "Sentimos prazer e nos divertimos à medida que o impessoal sente prazer; lemos, vemos e julgamos a arte e a literatura como o impessoal vê e julga" (ST, 126s). A distancialidade baseia-se em nossa real preocupação, a saber, a *Durchschnittlichkeit*, "a medianidade". Em geral, não queremos fazer muito pior ou muito melhor do que os outros, mas permanecer na média. (Cf. Namier, 219: "No decorrer de uma narrativa ou

de uma viagem, como no desenvolvimento humano, o normal fornece um ponto além do qual, ou sem o qual, cada unidade torna-se cada vez mais extraordinária".) A medianidade terá *Einebnung*, "nivelamento", a uniformização das distinções. Não podemos ser medianos, se o que é medianamente esperado está além do alcance da maioria.

Distancialidade, medianidade e nivelamento constituem a *Öffentlichkeit*, "publicidade". A publicidade "controla todo modo pelo qual o mundo e Dasein são interpretados" (ST, 127). Ela nos assegura que temos um mundo compartilhado: "o mundo é sempre já dado primeiramente como o mundo comum [gemeinsame]. Nós não começamos como sujeitos individuais, cada um com seu mundo particular, que então deve juntar seus diferentes mundos por um tipo de acordo e arranjo para um mundo comum. Assim é como os filósofos representam os problemas quando perguntam pela constituição do mundo intersubjetivo. Dizemos: a primeira coisa dada é este mundo comum do impessoal, i.e., o mundo no qual Dasein submerge, de tal modo que ainda não veio a si mesmo e pode constantemente ser neste mundo sem ter de vir a si mesmo" (XX, 339). O impessoal leva embora as escolhas de Dasein e sua responsabilidade pelo que faz e acredita. Não sou eu que decido para que serve um martelo ou que decido usar roupas em público. Nem alguém em particular decide tudo isto. Ninguém o faz. É apenas o que se pensa e se faz, o que o impessoal pensa e faz.

O fenômeno do impessoal mostra que Dasein não é um eu ou ego no sentido cartesiano. Se é um "si mesmo", não é o seu próprio si mesmo, mas o *Man-selbst*, o "próprio-impessoal" (ST, 129). Pode tornar-se seu próprio autêntico si mesmo, e *das Man* fornece os recursos para que ele o faça. Precisamos ter cuidado aqui, já que *das Man* pode nos fazer pensar que somos indivíduos autênticos quando em realidade ainda estamos sob sua influência: "nós nos esquivamos da 'grande multidão' assim como o impessoal *[man]* se esquiva" (ST, 127). Dasein é um ente dotado de peculiar fluidez. Na maior parte das vezes, está submerso no impessoal, na rede, mas pode desenredar-se para tornar-se um eu ou si mesmo individual. Não é nem sujeito nem mundo: "O ser de Dasein é o ser do 'entre' sujeito e mundo" (XX, 347). Quando perguntamos "Quem [Wer]" é Dasein, ao invés de "O que [Was]" é, estamos perguntando acerca de seu modo de ser corrente ou usual, não acerca de seu "quê" ou natureza intrínseca: Dasein é demasiadamente multiforme para ter um quê. "O impessoal" é uma resposta para a pergunta de quem ele é. Até mesmo quando está absorto no impessoal, o ser de Dasein é *je meines*, sempre meu, ele tem seu próprio ser para ser (XX, 206, 336, 347; ST, 41). Isto não significa que, mesmo sendo o impessoal, Dasein ainda guarda vestígios da capacidade de fazer *algumas* escolhas (tal como que blusa usar esta noite), mas que ele sempre mantém a escolha de optar a partir do impessoal; ele pode escolher escolher.

O impessoal não é nem uma coisa boa nem uma coisa má. O impessoal deve-se ao nosso mundo comum, ao tempo que compartilhamos ou "tempo-do-'eles' (tempo-impessoal) ['Man'-Zeit]" (CT, 17). Mas a "intrusão e a explicitação do seu domínio é historicamente variável" (ST, 129). A explicação parcial de Heidegger sugere que, nos tempos modernos, este fenômeno foi longe demais. Ele abandona esta expressão depois de ST, porque (i) algo que não pretendia ser uma "contribuição casual à socio-

logia" (CH, 315/221) foi adotado por sociólogos (cf. Mannheim, 196ss); (ii) seu interesse desvia-se de Dasein individual para culturas históricas; e (iii) a autenticidade de Dasein passa a depender mais da sua relação com o ser do que da sua relação com os outros (XLIX, 66s). O impessoal é, certas vezes, substituído pelo "homem normal [Normalmensch]", a "eterna média", que "faz dos seus pequenos prazeres o padrão do que se deve considerar alegria [...], faz de seus fracos temores o padrão do que se pode considerar terror e medo [...], faz de sua repleta apatia o padrão do que se pode considerar segurança ou insegurança" (XXIX, 32).

interpretação e o "como" hermenêutico O alemão possui três palavras para "interpret, -ação": 1. *Deuten, Deutung*, sugerem "intuição ou uma inferência inspirada baseada em nada além de um sinal" (DGS, 163). Estas palavras são usadas informalmente por Heidegger, sem possuir um significado especial. 2. *Auslegen* e *Auslegung* vêm de *legen*, "pousar, deitar", e dizem literalmente "pousar fora [aus]", portanto "demonstrar, apresentar, pôr à mostra; pousar, cobrir [p.ex. um chão com um tapete]; planejar, adiantar, emprestar [dinheiro]; explicar, interpretar". *Auslegen* implica "uma explicação que procede de e apela para a razão ou senso comum". Enquanto *deuten* tende "a ser usado com coisas que são consideradas importantes, sublimes ou secretas", *auslegen* tende "a ser usado para problemas mais prosaicos" (DGS, 163). 3. *interpretieren, Interpretation*, são usadas de ambos os modos, e são "comuns para obras de arte" (DGS, 163). Heidegger usa *auslegen* muito amplamente, quando quer que nós interpretemos ou consideremos "como [als]" isso-e-aquilo ou assim. *Interpretieren* aplica-se a interpretações mais sistemáticas: "A interpretação [Interpretation] fenomenológica deve oferecer para o próprio Dasein a possibilidade [...] de interpretar [auslegen] a si mesmo" (ST, 140).

Dilthey considerava *Auslegung* — a "compreensão sistemática de expressões permanentemente fixas da vida" (CMH, 267) — como a tarefa distintiva das ciências "humanas", das *Geisteswissenschaften*, e a explicação, *Erklärung*, como a tarefa das ciências naturais. Nietzsche, pelo contrário, considerava todo pensamento e conhecimento como *Auslegung*. Heidegger concorda com Nietzsche. Nossa vida cotidiana é permeada de interpretação, tanto de nós mesmos quanto de outros entes. A interpretação cotidiana, "circunvista", é anterior tanto à interpretação sistemática empreendida pelas ciências humanas como às explicações das ciências naturais. Antes de fazer qualquer ciência, um cientista precisa achar o caminho para a biblioteca ou o laboratório e interpretar seus conteúdos como livros ou outro instrumento. De acordo com Heidegger, nós interpretamos a todo instante. Não vemos *primeiramente* marcas pretas não-interpretadas em um fundo branco, ou ouvimos *primeiramente* puros sons, para *então* interpretá-los como letras impressas ou como discurso. Nós as percebemos diretamente como palavras impressas ou faladas, mesmo se não as podemos compreender: "'Em primeiro lugar', nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. [...] É indispensável uma atitude artificial e complexa para se 'ouvir' um 'ruído puro'. Até mesmo onde o discurso é indistinto ou a linguagem desconhecida, nós imediatamente ouvimos palavras *ininteligíveis*, e não uma multiplicidade de sons" (ST, 163s Cf. 150). Heidegger foi neste ponto influenciado menos por Nietzsche e mais por Dilthey, que em seus trabalhos posteriores trilhou, em grande parte, a estrada do próprio Heidegger. A ubiqüidade da interpretação, para Heidegger, não implica o ceticismo nietzschiano. Do fato de ser eu quem imediatamente interpreta o discurso como discurso ou um utensílio como um utensílio não decorre que a minha interpretação seja duvidosa ou incorrigível ou que eu esteja criando o sentido do que é interpretado. Esse fato, no máximo, mina a visão de que as interpretações se baseiam ou correspondem a fundamentos não interpretados.

Auslegung não se distingue agudamente da compreensão (*Verstehen*), sendo o seu "desenvolvimento": "Na interpretação, a compreensão se apropria do que compreendo. [...] A interpretação se funda existencialmente na compreensão; a compreensão não nasce da interpretação. [...] O que está à mão de *explicita* na visão da compreensão" (ST, 148). A compreensão é global, a interpretação local. Eu compreendo o mundo à minha volta, a cidade, a sala ou o escritório com sua rede de "significação [Bedeutsamkeit]" e "conjuntura [Bewandtnis]". Quando eu focalizo algum ente particular eu o vejo "*como* uma mesa, uma porta, um carro ou uma ponte" (ST, 149). Eu também o vejo como sendo *para* algo: para comer sobre, para entrar em um quarto etc. A interpretação de um ente torna explícita as suas relações com outros ítens no ambiente e com as "possibilidades" em função das quais eu compreendo este ambiente. Sempre ao lidar com um instrumento , eu o vejo *como* isso-e-aquilo e como sendo *para* algo. Não preciso *afirmar* que este é o caso. Interpretar algo como algo não envolve o como (*Als*) da proposição, o como "apofântico", mas o como "hermenêutico", o como da interpretação (XXI, 187s; ST, 158). A interpretação é anterior à proposição e, em ST, anterior à linguagem. Ver algo sem vê-lo *como* algo é difícil, não natural. Não é básico, mas derivativo e "privativo": se eu olho para algo deste modo livre-do-como, eu paro de compreendê-lo numa conjuntura. A interpretação não é baseada em uma percepção livre-do-como. O "como" é essencial para DASEIN: "este 'como isso', ser como tal, algo como algo, a como b. Este 'como' totalmente elementar é [...] o que falta aos animais" (XXIX, 416).

Auslegung envolve pressuposições, uma "estrutura prévia [Vor-Struktur]" assim como uma "estrutura-como [Als-struktur]" (ST, 151). Isto envolve três elementos: 1. "posição prévia [Vorhabe]", a compreensão geral do ente a ser interpretado e da "totalidade conjuntural [Bewandtnisganzheit]" na qual ele se encontra. 2. *Vorsicht*, no alemão comum "prudência, circunspecção", mas considerado por Heidegger de forma literal como "visão prévia"; eu pouso minha visão sobre o que eu quero interpretar ou sobre o aspecto que quero interpretar. 3. *Vorgriff*, usualmente "antecipação", mas literalmente "concepção prévia", associada, para Heidegger, com *Begriff*, "conceito". Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição. Eu posso ver algo como um apetrecho, mas não como um violino, se me falta o conceito de um violino. Esta estrutura prévia aplica-se à interpretação em qualquer nível de sofisticação. Um sociólogo possui uma extensa compreensão dos seres humanos, e uma posição prévia que ele compartilha, digamos assim, com um economista. Todavia, ele possui uma visão prévia diferente da do economista: ele olha para o comportamento social dos seres humanos e não para o seu comportamento econômico. Ele possui uma certa concepção prévia: conceitos tais como poder, conflito, cooperação. A

estrutura prévia, especialmente a concepção prévia, pode ser defectiva, tomada de "fantasias e conceitos populares" ao invés de serem trabalhadas "a partir das coisas elas mesmas [aus den Sachen selbst her]" (ST, 153). Ele pode inventar uma distinção, por exemplo, entre "estado" e "sociedade civil", sem aplicação para a sociedade em questão. Isto pode ser corrigido à medida que a pesquisa progride. Uma estrutura prévia pode ser reparada, mas apenas recorrendo a outras interpretações, não a fatos crus: "Até uma *descrição* já é 'interpretação' ['Auslegung'], algo *como* 'cor', *como* 'som', *como* 'tamanho'. Há interpretações e interpretações. *Interpretação física!*" (LXV, 166).

Correspondente à compreensão e à *Auslegung* é *Sinn*, "sentido", ou "significado". O que se compreende possui *Sinn*, embora o que se compreenda seja o ente e não o seu *Sinn*. As coisas não possuem *Sinn* separado da compreensão ou falta de compreensão de Dasein. "Desta forma, apenas o Dasein pode ter sentido ou não ter sentido" (ST, 151).

J

jogar e jogos *Spiel* é próximo de "jogo" no sentido de "recreação", mas também já significou "dança, movimento de dança". *Spielen* significa tanto "jogar" como tocar, "dançar, mover-se vividamente". O significado mais antigo sobrevive em *Spielraum*, "espaço para mover-se, liberdade de movimento, espaço de jogo". Para encontrar os entes, DASEIN precisa de um *Spielraum*, espaço para mover-se; coisas que estão muito próximas, como óculos em um nariz, estão "mais distantes do que o quadro na parede à nossa frente" (ST, 107). Em ST, Heidegger liga *Spielraum*, lit. "espaço de jogo", com ESPAÇO, associando-o posteriormente a TEMPO-ESPAÇO forjando *Zeit-Spiel-Raum*, literalmente "tempo-jogo-espaço" (ACL, 214/106).

"Um homem do mundo", disse Kant, "é um jogador [Mitspieler] no grande jogo [Spiel] da vida" (A, Prefácio). Esta expressão, como todo uso lingüístico, contém uma filosofia latente — afinal "a filosofia pertence à essência de Dasein" (XXVII, 309). Destarte, se o "ser-um-com-o-outro histórico dos homens" possui a diversidade e variedade de um jogo, isto é porque o Dasein é essencialmente lúdico (XXVII, 310). É esta a razão pela qual as crianças jogam, de um modo bastante diferente dos animais: "Talvez uma criança seja uma criança somente por ser, em um sentido metafísico, algo que nós adultos não mais compreendemos" (XXVII, 311). Jogar é anterior aos jogos: "Nós não jogamos porque há jogos. Pelo contrário: há jogos porque jogamos". Jogar possui quatro aspectos principais: 1. Jogar não é uma "seqüência mecânica de eventos, mas um acontecimento livre sempre governado por regras". 2. O que importa no jogar não é o que realmente se faz, mas o estado de cada um, o peculiar "encontrar a si mesmo no jogo [Sich-dabei-finden]", ou seja, a disposição de cada um. Portanto, 3. As regras formam-se ao longo do jogo. Elas nos ligam com um tipo especial de liberdade. Nosso jogar desenvolve-se em um jogo, que pode ou não destacar-se como um sistema de regras. Portanto, 4. A regra de um jogo não é uma norma fixa que adotamos; ela varia no decorrer do jogo: "Jogar sempre cria para si mesmo o espaço dentro do qual ele pode formar e isso também significa transformar a si mesmo" (XXVII, 312). Ser-no-mundo é jogar (TRANSCENDÊNCIA) um jogo (o MUNDO). Uma reformulação dos quatro pontos explica isto: 1. "Jogar é uma livre formação [Bilden] que sempre possui a sua unanimidade [Einstimmigkeit], à medida que o jogo forma para si mesmo essa unanimidade". 2. Jogar não é uma estrutura isolada, envolvendo uma ligação ou comprometimento com o jogo e com a formação. 3. Jogar não é um "comportamento" em relação

a um "objeto" ou a qualquer outra coisa; "o jogar do jogo e o jogo do jogar [das Spielen des Spiels und Spiel des Spielens]" são um único e inseparável acontecimento. 4. Neste sentido de ser-no-mundo, transcendência, [...] chamamos "jogar" superar os entes. Ser-no-mundo já sempre de antemão jogou além [überspielt] e em torno [umspielt] dos entes; neste jogar, forma em primeiro lugar o espaço (até mesmo no sentido literal) dentro do qual nos deparamos com os entes" (XXVII, 316). A formação-de-mundo não é um empreendimento individual, mas conjunto, assim como um jogo não é "jogado em um sujeito" (XXXVII, 313). Entes, humanos e não-humanos, são formados pela transcendência, justamente do modo como, em nosso jogo, uma lata de cerveja torna-se uma bola, árvores tornam-se traves de gol e nós nos tornamos jogadores de futebol. Sentimos prazer no jogo, mas não apenas isso: "em todo prazer — e não somente no prazer —, em toda disposição de humor encontra-se um tipo de jogo" (XXVII, 312).

Heidegger joga com as palavras, ou, como ele prefere, "joga com o jogo da linguagem" (XXIX, 414). Ele cita Heráclito: "O tempo [aion] é uma criança [pais] criando, jogando [paizon] o jogo de pedras; vigência da criança", e o traduz: "Tempo-do-mundo — é uma criança, jogando, movendo pedras de um lado para o outro, de uma [tal] criança é o domínio [sobre o ser]". Hölderlin está presente no pensamento de que, segundo as palavras de Heidegger, a história "é o grande jogo que os deuses jogam com os povos e um povo; pois as grandes épocas do tempo-do-mundo são um jogo, [...]" Se "a terra entrará inteiramente no jogo real, i.e., história e o tempo histórico", ela deve "ser cultivada para os deuses, oferecida para o reino dos deuses na sucessão das estações e seus festivais". Isto acontece "no "pre-lúdio", no jogo prévio, ['Vor-Spiel'] de um tempo mais rigoroso". Então os deuses estabelecem-se para o seu jogo (XXXIX, 105).

K

Kant e o problema da metafísica O segundo livro mais importante de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica* [K], foi publicado em 1929. Ele foi precedido por preleções no inverno de 1927-8 sobre a *Interpretação fenomenológica da crítica da razão pura de Kant*, onde interpretou Kant com o espírito da própria convicção de Kant de que a "idéia [Idee]" de uma filosofia pode não estar inteiramente expressa, de modo que deveríamos compreender um filósofo melhor do que ele mesmo se compreendeu (XXV, 2s Cf. XXIV, 32ss). (Heidegger acrescenta que isto se aplica também ao intérprete, que é também "finito", podendo ser compreendido melhor do que ele mesmo se compreendeu (XXV, 4).) Nessa época, Heidegger acreditava que Kant não era um epistemólogo, mas um ontologista e um metafísico (XXV, 10, 66). Com isto, Heidegger desafiou o postulado central da escola filosófica dominante na época, o neokantismo, que influenciou fortemente seu pensamento inicial, a saber, que Kant era um epistemólogo, cujo objetivo era explorar as fundações do nosso conhecimento, especialmente das ciências. Os neokantianos rejeitaram o desenvolvimento do kantianismo empreendido pelos idealistas alemães no início do século XIX, como Fichte, Schelling e Hegel, que tenderam a considerar o homem como infinito e, assim, capaz de conhecer as mais íntimas profundezas de Deus, do mundo e da alma.

Kant e o problema da metafísica propõe uma nova interpretação de Kant, que difere tanto do idealismo alemão quanto do neokantismo. O homem é finito. Ele faz as coisas e faz e refaz a si mesmo. Mas ele nunca é um simples fazedor, ele sempre molda o que já está disponível no mundo e em si mesmo, e em sua situação histórica específica. Ele depende de entes diferentes de si mesmo. Kant está preocupado com a natureza do homem, não com a epistemologia. Ele não é um idealista subjetivo. Seu problema não é "como os objetos vêm a ser", mas "como estabelecemos contato com os objetos, como nos transcendemos e entramos no mundo." Heidegger expulsa a razão e a lógica do espaço central que Hegel lhes atribuiu. Na primeira edição da CRP, em 1781, Kant postula três faculdades: sensibilidade, compreensão e imaginação, *Einbildungskraft*, a "raiz" das outras duas. O homem é primordialmente um ser imaginativo, não racional. Na segunda edição, em 1787, Kant recolheu e restituiu a razão à sua posição tradicional. O principal interesse de Kant não é a epistemologia, mas a metafísica, e sobretudo a "especial" lida da metafísica com Deus, o mundo, a imortalidade e a liberdade. Hume estremeceu a sua confiança na viabilidade, não no

valor, da metafísica. Por isso tentou estabelecer as fundações da metafísica. Mas isto envolve o estabelecimento das fundações da metafísica "geral", ou ontologia, que considera a natureza dos entes enquanto tais. A ontologia ocupa a primeira parte da CRP, a "Analítica Transcendental".

Como as preocupações primordiais de Kant podem ser *tanto* com o homem *quanto* com a metafísica? Para dizer que o homem é finito, Kant formula a idéia de um ser infinito, cujo conhecimento é uma "intuição originária", uma intuição que não é recebida dos objetos, mas que traz os objetos à existência. Um ser infinito não precisa de pensamento, não precisa, portanto, da metafísica. Apenas entes finitos, cuja finitude lhes constitui um tema, precisam da metafísica. Ao contrário de um Deus atemporal e onisciente, devemos pensar com a finalidade de transcender e começar a ultrapassar, os objetos; precisamos de tempo e de um "esquematismo" para conectar nossas intuições temporais aos nossos conceitos. A metafísica pode ser de dois tipos: 1. metafísica "pré-ontológica", que nos possibilita experimentar os objetos, uma "compreensão do ser" (Heidegger) ou uma "síntese transcendental" (Kant) da qual raramente estamos explicitamente conscientes; 2. a metafísica ontológica, a explícita explicação do ser ou da síntese transcendental dada pelo filósofo. Ambas são distintas das questões "ônticas" levantadas nas ciências e na vida cotidiana, embora as tornem possível. O Kant de Heidegger não é um idealista; ele não duvida de que estas metafísicas revelem o mundo como ele realmente é. As coisas em si mesmas e as aparências acessíveis a nós são o mesmo. Nós nos ocupamos com aparências porque não possuímos intuição infinita das coisas, à maneira de Deus; nosso conhecimento é finito. Precisamos de um sentido de ser para encontrar nosso caminho no mundo, assim como precisamos de um senso de direção para encontrar nosso caminho nas cidades. Disto não se segue que o mundo ou as cidades sejam, ou possam ser, muito diferentes da sua aparência. Mas Heidegger esquece a metafísica especial. Kant reservou as coisas não reconhecíveis em si mesmas postuladas pela razão teórica como um espaço vazio no qual a fé ou a razão prática poderiam localizar Deus, liberdade e imortalidade. Heidegger elimina este espaço de outro mundo. É portanto a liberdade, e não Deus ou a imortalidade que se localiza neste mundo como nossa existência humana (cf. XXXI, 139ss).

Em março de 1929, Heidegger debateu sua interpretação de Kant com Cassirer, em Davos, na Suíça. Cassirer era um neokantiano com uma mistura de hegelianismo. Nossas categorias variam ao longo da história, sustentou ele. "Formas simbólicas" — linguagem, arte, mito, religião — são tão importantes quanto as ciências. O homem é, de certo modo, infinito, quando ascende a formas simbólicas. À ênfase de Heidegger na finitude, ele objeta que a ética kantiana, que se aplica a todos os "entes racionais" e não apenas aos homens, revela a infinitude do homem, assim como o faz o nosso conhecimento das verdades eternas tais como a matemática. Heidegger replica que só necessitamos de leis morais porque somos finitos, e que a matemática, para Kant, depende de nosso tipo de sensibilidade especial, não sendo, portanto, mais eterna do que nossa compreensão do ser. Cassirer e Heidegger estão freqüentemente em conflito, por serem profundas suas diferenças filosóficas. Cassirer está interessado no "espírito objetivo" ou na cultura (nossos mapas), Heidegger na existência ou DASEIN, nosso primitivo senso de direção. Cassirer lida com o conteúdo da moralidade, Heidegger

com o modo como precisamos ser para que a moralidade nos dŏmine. Cassirer (como Pelágio) dá por certa a nossa liberdade, Heidegger (como Agostinho) considera a liberdade como árdua e imperfeitamente realizada. Desta forma, enquanto Cassirer pretende descrever nossa liberdade e nossa cultura, Heidegger visa a promover nossa liberação.

Heidegger freqüentemente retorna a *Kant e o problema da metafísica* e a Kant (FD, 41ss). Por todos os seus erros — ele não explora Dasein (XXXI, 157) nem pergunta o que é o ser (XXXI, 203), etc. —, Kant é o único "desde os gregos a trazer a interpretação da entidade (*ousia*) para uma certa relação com o 'tempo', mas assim como os gregos ele dá prioridade ao pensamento" (LXV, 254). Em *Kant e o problema da metafísica*, "uma violência interpretativa foi aplicada a Kant sob a influência de uma concepção mais original do projeto *transcendental* em sua unicidade, a *ênfase na imaginação transcendental*. Esta interpretação de Kant é, sem dúvida, 'historiograficamente' ['historisch'] incorreta, embora seja *histórica* [*geschichtlich*], i.e., relacionada unicamente à preparação de um pensamento futuro, uma indicação histórica para algo bastante diferente" (LXV, 253).

L

liberdade O homem é essencialmente livre: "A liberdade não é uma propriedade [Eigenschaft, 'qualidade'] do homem; o homem é a propriedade [Eigentum, 'posse-são'] da liberdade" (S, 11/9). Heidegger distingue sete variedades de liberdade: 1. a habilidade de transformar a si mesmo; 2. libertação, libertar-se de...; 3. ligar-se a, liberdade para...; 4. dominação da sensualidade (liberdade inautêntica); 5. determinação de si a partir da lei de sua própria essência (liberdade autêntica); 6. a capacidade para o bem e para o mal; 7. liberdade da indiferença (S, 106/88, 117/97, 123/102). Apenas 2, 3 e 5 são de muita importância para ele. A liberdade é negativa — libertar-se de ... (compulsão etc.), e positiva — liberdade para ... Se eu sou livre *para* adorar a Deus, preciso estar livre *de* Deus, livre para me desviar de Deus, não determinado ou compelido por Deus para adorá-lo (XXXI, 6s). Por outro lado, a liberdade negativa é sem sentido, a não ser que eu também esteja livre *para* várias coisas. Não coisas aleatórias: a liberdade envolve o "obrigatório" (*das Verbindliche*) ou "o que liga" (*Bindung*) (XXVI, 247). O obrigatório não me é imposto externamente. Não há valores ou leis independentemente de nós mesmos: a liberdade prática é a legislação de si (XXXI, 294, 296). Mas deve haver coisas que preciso fazer, se estiver motivado a fazer o que quer que seja — mesmo que, em última instância, seja por minha própria escolha que devo fazê-las.

A liberdade e a obrigação não têm relação apenas com o prático. Ao ter acesso à beleza das pinturas, não estou *compelido* a pensar, ou a dizer, que uma dada pintura é bela; não fico, como um animal, por ela "ofuscado" (*benommen*). Tenho uma liberdade de movimento ou campo de ação (*Spielraum*, lit. "espaço de jogo, espaço para (livre) jogo", XXVI, 248. XXIX, 384, 493ss) onde posso coletar meus pensamentos e considerar meu juízo. Meu juízo é livre, embora responda à obrigatoriedade do objeto. Liberdade de movimento, independência de qualquer ente particular, é assegurada por minha TRANSCENDÊNCIA dos entes para o MUNDO ou para os entes como um todo. Recorro a padrões de acesso e a memórias de outras pinturas; não fico paralisado pela pintura diante de mim. Similarmente, estou livre, embora obrigado, no que diz respeito a qualquer das possibilidades que me confrontam: "Apenas porque [Dasein] supera os entes como um todo é que ele pode conduzir-se pela escolha deste ou daquele ente dentro do reino dos entes; a extensão das alternativas aqui já foi, em sua maioria,

decidida com a existência fáctica de cada Dasein. Dentro desta esfera já decidida está, é claro, a liberdade de movimento" (XXVII, 306s).

Será que meu juízo (ou outra ação) não possui determinantes causais? Ou é a liberdade, como Kant supôs, um tipo especial de causa inteligível? A liberdade não é uma espécie de causa, nem compete com causas naturais ou psicológicas. Isto por duas razões:

1. Considerar os entes em termos de causa e efeito é considerá-los como "SERES-SIMPLESMENTE-DADOS" (XXXI, 163 etc.) ou como "efetivos" (NI, 401/nii, 138 etc.). Este é um modo equivocado de considerar um homem, uma pessoa ou DASEIN. Ele o assimila a um ente natural. Em termos de causalidade, não se responde apropriadamente às perguntas "O que eu devo fazer?" e nem "Por que eu fiz/ele fez isso?". As possibilidades são mais significativas aqui do que a atualidade. A visão de Kant de que a causalidade inteligível da liberdade é paralela mas independente da causa natural levanta o problema adicional de explicar como o homem pode unir ambos os tipos de causalidade (XXXI, 301).

2. Nós só perguntamos *por que* algo aconteceu, qual é a sua RAZÃO ou causa, se pensamos que ele poderia ter sido de outro modo. Se algo poderia ter sido de outro modo, isso depende não apenas de si mesmo, mas dos acontecimentos dentro do mundo mais amplo ao qual ele pertence. Perguntamos "Por quê?" à medida que transcendemos ao mundo (XXIX, 528). Transcendemos ao mundo na liberdade. Portanto: "A causalidade é fundada na liberdade" (XXXI, 303). Há aqui duas liberdades, uma possibilitando que eu transcenda, a outra garantida pela minha transcendência? Não há duas liberdades *sucessivas*: Dasein não transcende em um tempo específico, ele "já sempre" (*immer schon*) transcendeu. Nem há duas liberdades contemporâneas, mas uma liberdade cercando a si mesma: o lançador do PROJETO é LANÇADO em seu próprio lance. Como podemos ser responsáveis por esta liberdade? Não podemos. Ela é simplesmente um "fato" (XXXI, 295s), não causado ou fundado, mas a condição de todo fundamento e causa.

Na década de 1920, a liberdade desempenha um papel central na formação do mundo. Em meados da década de 1930, ela perde este papel, já que é o próprio ser (ou ainda o "ser"), não o homem ou Dasein, que inicia um mundo (S, 232/192). Mas o ser ainda precisa do homem para manter os entes na sua VERDADE ou desvelamento. Portanto: "A essência da verdade é a liberdade", uma liberdade que consiste em "deixar os entes serem" (EV, 185ss/124ss). Se deixo os entes serem, eles me deixam ser, permitindo-me a liberdade de movimento. É uma força interna, o pensamento, que nos conduz, não nosso *milieu*; nós escolhemos nosso meio ambiente e a sua interpretação: "O milieu sozinho não explica nada; não há milieu em si mesmo" (NI, 273/nii, 23).

"Liberdade" é uma daquelas "palavras básicas" (*Grundworte*) cujo significado varia ao longo da história (NI, 168s/ni, 143s). Mas apenas dentro de certos limites. A conexão de liberdade com liberdade de movimento, obrigatoriedade e responsabilidade (XXXI, 262) permanece constante. Mas o conteúdo da liberdade, o que é exigido de

alguém se ele deve ser livre, varia. O que era exigido na época medieval era a livre aceitação da fé cristã em função da salvação eterna. Descartes e sua geração nos liberaram desta obrigação, localizando a liberdade no "livre desdobramento de si de todas as capacidades criativas do homem" (NII, 133/niv, 89). Mas, "toda liberação genuína não é apenas uma fuga dos grilhões e uma irradiação de vínculos. Ela é, sobretudo, uma nova concepção de liberdade" (NII, 143/niv, 97). Liberação da velha liberdade é liberação para uma nova liberdade, estabelecendo novas necessidades e obrigações. Mas agora a obrigação é explicitamente concebida como estabelecida pelo próprio homem: na terminologia de Kant, "o homem legisla a si mesmo, escolhe o obrigatório e a ele se ata" (NII, 143/niv, 97s). Heidegger não considera, como Hegel, esta mudança como um alargamento da liberdade. Ela é simplesmente a substituição de um tipo de liberdade por outro.

Será que estas mudanças continuarão para sempre? Heidegger considera a possibilidade de que a tecnologia, enraizada na visão moderna antropocêntrica da liberdade e incapaz de deixar os entes serem, subverterá a liberdade pela redução do homem ao "animal tecnificado [technisierte]" (LXV, 98, 275), que não mais transcende ao mundo, e não é mais livre do que os outros animais. Mas também é possível que a tecnologia possa acomodar-se em uma nova e radical "fundamentação do Da-sein" e, portanto, da liberdade (LXV, 275).

linguagem e falatório "Falar" é *sprechen*. Um substantivo derivado, *Sprache*, que já significou o processo ou capacidade de "falar", agora significa "linguagem". Outro substantivo, *Spruch*, significa "o que é dito", i.e., um "dito, veredito etc." Todas as três palavras formam compostos, que Heidegger explora: "A convivência é discursiva, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou propiciando, e ainda 'emitindo proposições' ou fazendo 'discursos' []" (ST, 161). Ao discutir sobre Nietzsche e o niilismo, nós "nos submetemos ao apelo [Anspruch] da linguagem [Sprache]", cf. "'nihil', nada, na palavra 'niilismo'" (NII, 337/niv, 200). "Japonês: Como o senhor apresentaria a relação hermenêutica agora? Indagador: Inabalavelmente tentaria evitar tanto apresentar a linguagem quanto falar *sobre* a linguagem. Japonês: Então tudo dependeria de alcançar um modo de dizer a linguagem que lhe corresponda [entsprechendes, de entsprechen, que já significou "responder, reagir"]. Indagador: Tal correspondência do modo de dizer só poderia ser um diálogo [Gespräch]" (ACL, 151/51s).

"Há linguagem apenas porque há fala [Rede] (XX, 365). Por vezes, Heidegger deriva, no entanto, a linguagem não diretamente da FALA, mas de *Gerede*, "falatório", que passa adiante o que diz o IMPESSOAL — p.ex., dizer que Rembrandt tem grande valor — sem nenhuma experiência própria. Ao contrário da fala na presença daquilo sobre o que se fala, o falatório precisa ser falado: "O endurecimento da interpretação [Ausgelegheit] passa por uma intensificação na qual a fala comunicada é sempre enunciada [ausgesprochen], sendo o fato de a interpretação (que é justamente o que a linguagem é) ser falada [Gesprochenheit] o que possui a sua aurora e declínio". Pois "toda linguagem tem ela própria o modo de ser de Dasein. [...] Toda linguagem é — assim como o próprio Dasein — *histórica* em seu ser" (XX, 373. Cf. XXI, 152). A linguagem não é uma coisa livre-flutuante que todos compartilhamos. Ela parece flutuar livremente, já que não pertence a um DASEIN particular, e pertence inicialmente ao Impessoal. Mas nós não temos de falar somente como o Impessoal fala. Uma pessoa pode, por uma maestria com as palavras ou por uma nova compreensão do seu assunto, apropriar-se da linguagem de modo original.

Já que a linguagem possui "o modo de ser de Dasein", uma linguagem pode estar "morta". Uma linguagem morta já não cresce como "fato de ser falada", mas pode ainda estar "viva" como fala e interpretação: "A 'morte' da linguagem não exclui a 'vitalidade' da fala e a descoberta que lhe pertence, exatamente como Dasein morto pode historicamente estar vivo, em um sentido forte, talvez muito mais genuinamente do que na época em que realmente estava aqui" (XX, 374). Mas se textos em latim podem estar vivos para nós hoje, as palavras latinas não mudarão seus significados no sentido em que as palavras podem mudar nas línguas vivas. O latim condiz com a Igreja católica: ele preserva seus dogmas inalterados. Uma linguagem viva, pelo contrário, continua a mudar historicamente. Assim, *erleben*, "vivenciar", e *Erlebnis*, "vivência", tornaram-se comuns antes da Primeira Guerra Mundial, tendo sido depois suplantadas pela "ambigüidade [Fragwürdigkeit] de existência" e "decisão": "Slogans e frases de efeito são indicações de falatório, um modo de ser de Dasein no Impessoal" (XX, 375). Até mesmo palavras adequadas e originais estão propensas à degradação pelo falatório. A poesia em particular pode contudo protegê-las contra essa degradação.

ST deriva a linguagem diretamente da fala, não do falatório. O falatório aparece como uma fase da DECADÊNCIA, não como um prelúdio para a linguagem (ST, 167ss. Cf. XX, 376ss, onde *Gerede* aparece de novo, desta vez como uma fase da decadência). Heidegger já não está mais certo do modo de ser da linguagem: "Será a linguagem um instrumento à mão dentro do mundo? Terá ela o modo de ser de Dasein, ou nem um outro? De que modo é o ser da linguagem para que ela possa estar 'morta' [] Será um acaso que os significados sejam, de início e na maior parte das vezes 'mundanos', prelineados pela significância do mundo e até mesmo, em sua maioria, 'espaciais'?" (ST, 166, cf. XX, 344).

Posteriormente, Heidegger brinca com a idéia de que a linguagem possui o modo de ser de Dasein ou do homem, mas eventualmente a rejeita. A linguagem está essencialmente relacionada aos entes e ao homem. Por isso as visões da linguagem variam com a concepção de "animal racional" e da conexão do mundo com os entes. A linguagem é freqüentemente considerada como uma posse, um utensílio ou uma obra do homem. Já que a sua relação com o homem é tão íntima, a linguagem é até mesmo tomada como um símbolo do homem: assim como o homem possui corpo, alma e espírito, do mesmo modo a linguagem possui corpo (a palavra audível), alma (o humor, tom etc. de uma palavra) e espírito (o pensamento ou conteúdo representado). Mas esse entendimento origina-se da metafísica, o foco nos entes à custa do ser. Precisamos "discernir a origem da linguagem da essencialização do próprio ser" (LXV, 503), isto é, da revelação original dos entes como um todo. Não possuímos uma linguagem na mesma intensidade em que a linguagem nos possui (XXXIX, 23).

Para fazer jus à questão do modo de ser da linguagem, Heidegger deveria ter

considerado: 1. como as palavras fundamentais da linguagem de alguém estão mais intimamente conectadas com esta pessoa e com a sua identidade do que qualquer instrumento, enquanto partes menos familiares da linguagem de alguém são usadas mais como instrumentos com fins a trabalhos específicos.; 2. como o nascimento, declínio e morte de uma linguagem se compara aos de uma pessoa e também à produção e invenção de um utensílio e o seu esgotamento ou obsolescência.

M

metafísica "Metafísica" vem de uma expressão grega que significa "as coisas depois [meta] da física", atribuída pelos editores de Aristóteles à obra em que trata da "primeira filosofia". A primeira filosofia deveria estudar: 1. os aspectos comuns a todos entes [ta onta] (tal como o fato de que nenhum ente pode ser e não ser ao mesmo tempo) e 2. a natureza do ser primordial ou mais elevado, Deus ou o motor imóvel. Dentre as razões de Aristóteles para localizar Deus na primeira filosofia estão o fato de que Deus não se move ou muda, não sendo, assim, objeto da física, e o fato de que a reflexão acerca do ser mais elevado ilumina todo o resto. Heidegger considera a metafísica" como equivalente à "ONTOLOGIA" (XXIX, 73; NII, 209/niv, 154s). Mas devido à sua associação com Deus, que persiste desde Aristóteles até Hegel, ele freqüentemente a designa de "ontoteologia" (XXXII, 140ss; NII, 321, 348/niii, 241, niv, 210; EWM, 373s/275f; ID, 50ss/54ss).

O "meta" em "metafísica" significava originalmente "depois", argumenta Heidegger, mas logo passou a significar "através de", "além", "ultra". Por isso "metafísica" passou a significar "ir além das coisas físicas, i.e., naturais, i.e., dos entes" (XXIX, 59ss). É similar à TRANSCENDÊNCIA, exceto pelo fato de a metafísica ser *primordialmente* uma especialidade do filósofo, não algo que todo DASEIN realize. Heidegger aprovava de início a metafísica. Como "ontologia", a metafísica contrasta com "epistemologia" (*Erkenntnistheorie*), que Heidegger invariavelmente critica, e com a ciência, que estuda os entes, mas não o SER (ou o NADA). Ela é equivalente à "(boa) filosofia", que o próprio Heidegger faz. Uma questão metafísica ou filosófica possui dois aspectos distintivos: 1. Ela se preocupa com o todo (OQM, 103/93; XXXI, 14 etc.): não podemos considerar, por exemplo, a liberdade sem levantar toda a esfera de questões metafísicas. Ao contrário da ciência, a metafísica *ultra* passa qualquer ente particular ou domínio de entes alcançando os entes como um todo, o MUNDO e o próprio ser. 2. Aquele que questiona está envolvido na questão (OQM, 103/93s) ou a filosofia envolve "surpreendendo" não simplesmente o homem em geral, mas aquele que questiona como um indivíduo, indo à sua raiz (XXXI, 34s, 131). Ela surpreende aquele que questiona porque, como todo Dasein, ele é um ente em meio aos entes e *implicitamente* transcende aos entes como um todo: "A metafísica é o acontecimento básico de Dasein" (OQM, 120/109).

IM, baseado em preleções de 1935, ainda defende a metafísica. Suas primeiras preleções sobre Nietzsche, no inverno de 1936-37, indicam, no entanto, uma hostilidade à metafísica: Nietzsche representa o "fim da metafísica ocidental" e precisamos ingressar numa outra "questão inteiramente diferente, questão da verdade do ser" (NI, 19/ni, 10). Precisamos tentar o que Nietzsche não conseguiu alcançar: a "superação" da metafísica (NII, 12/niii, 166. Cf. SM). "Metafísica" possui um novo significado que depende do aprofundamento feito por Heidegger da DIFERENÇA ontológica. A metafísica, i.e., a filosofia tradicional desde Aristóteles, coloca a "questão orientadora", o que são os entes enquanto tais? mas não a "questão fundamental", o que é (a verdade do) ser? A metafísica vai "além" dos entes para os entes como um todo (NI, 530/niii, 50), interpretando-os alternadamente como espírito, matéria e força, devir e vida, representação, vontade, substância, sujeito, *energeia* (Aristóteles) ou eterno retorno do mesmo (Nietzsche) (EWM, 361/265). Muitas vezes, sua interpretação dos entes é antropomórfica (NI, 356ss, 376ss/nii, 98ss, 115ss). Muitas vezes, postula um mundo transcendente, supra-sensível (NI, 628/niii, 133). A metafísica orienta-se por quatro questões principais: 1. a natureza do homem; 2. o ser dos entes 3. a essência da verdade dos entes; 4. como o homem toma e dá a "medida [Mass]" para a verdade dos entes, p.ex., se (como Heidegger supõe que Descartes sustentou) o que é depende unicamente daquilo do qual o homem pode estar certo (NII, 137, 190s, 203ss/niv, 92, 136s, 150ss). Mas ela não vai tão longe a ponto de perguntar acerca do ser.

Por que deveríamos perguntar acerca do ser? Por diversas razões: 1. O ser é, ou espalha, a luz que possibilita para a metafísica a visão dos entes como entes (EWM, 362/265; QS, 92). Já que a metafísica não olha para a própria luz, ela não compreende a sua própria essência: para compreender a metafísica, precisamos ir além da metafísica (LXV, 174). 2. Heidegger dificilmente sugere que a pergunta "O que são os entes?" excede a capacidade dos homens. Indica, porém, freqüentemente que o ser é muito diverso para permitir uma só resposta à questão, e que uma questão prévia decisiva é: Como o homem, um ente finito entre os entes, transcende os entes, de modo a perguntar o que são os entes como um todo? 3. Palavras básicas tais como "ser" mudam seu significado ao longo da história. Por toda a sua diversidade, a "metafísica ocidental" permanece dentro dos limites do amplo significado de "ser" estabelecido pelos gregos: permanência e VIGÊNCIA. Para dar uma resposta a "O que são os entes?" que não seja historicamente insuficiente e desatenta, precisamos examinar a história do "ser". 4. A metafísica não é simplesmente diversão para uma elite desocupada. Ela é "o solo da história ocidental" (NII, 274/niii, 202. Cf. NI, 448ss/nii, 184ss; NII, 343/niv, 205). O aspecto central da história moderna, a TECNOLOGIA que engole a terra e ameaça o mundo e Dasein, tem origem, em última instância, na metafísica, na interpretação da natureza como *res extensa* de Descartes e à posição central atribuída ao sujeito e às suas representações (NII, 165ss/niv, 116ss).

A metafísica não pode acabar com a nossa dificuldade; ela pode apenas nos levar mais longe na mesma direção. Um retorno para uma fase anterior, mais benigna da metafísica, tal como o tomismo, é impraticável, e também ineficaz, já que qualquer fase anterior da metafísica tem uma tendência à malignidade: a metafísica não controla os pensadores individuais, ela é uma força impessoal que os conquista (NII, 258/nii, 188). Isso não diz simplesmente respeito à metafísica da vontade-(de poder), que é o solo do real NIILISMO, mas à metafísica como tal (NII, 343/niv, 205). Nossa única esperança é a superação da metafísica. Não podemos fazer isto enquanto "o homem permanecer sendo o animal rationale, pois assim ele será sempre o animal metaphysicum". Precisamos tentar voltar ao FUNDO da metafísica. Só assim pode-se efetuar uma "transformação da essência do homem" e, portanto, uma "transformação da metafísica" (EWM, 363/267).

Mais tarde, Heidegger fala mais de "sustentação" da metafísica (*Verwindung*) do que de "superação" (*Überwindung*) (SF, 86ss).

modos de ser: o manual e o ser-simplesmente-dado DASEIN tende a tratar de todas as entidades — e também *não*-entidades tais como o espaço, o tempo e o próprio ser — como se fossem entes, exatamente da mesma maneira (XXXI, 44). Mas há, e implicitamente reconhecemos que há, diferentes maneiras ou modos de ser (*Seinsweise(n), Seinsart(en)*). Reconhecemos que as coisas diferem não apenas no que (*was*) são mas também em como (*wie*) elas são. Um modo de ser é *Vorhandenheit* ou *Vorhandensein*, "ser-simplesmente-dado". Essa expressão vem de uma palavra comum, *vorhanden*, lit. "diante das mãos, à mão", mas agora "(estar) aí, presente, disponível"; ela é usada para coisas, não para pessoas. Heidegger freqüentemente usa *Vorhandensein*, *-heit*, especialmente quando discute as visões de outros, no sentido da "existência" de algo (XXIV, 32). Ele a utiliza, no entanto, com mais freqüência para um modo de ser particular, para coisas que encontramos, repousando de maneira neutra em si mesmas. Tipicamente, o que é *vorhanden* é um ente natural e não um artefato. Mas artefatos podem ser considerados simplesmente como *vorhanden*, sobretudo quando se quebram e ficam fora de uso, e entes naturais podem não ser *vorhanden*, quando deles fazemos uso.

Especialmente por também significar "existência", *Vorhandensein* tornou-se o "conceito mediano de ser" (XXIV, 30). Mas nem tudo é *vorhanden*, e *Vorhandenheit* não é o modo primário de ser. O próprio Dasein não é *vorhanden*, nem o são os artigos de uso ou "instrumentos", *Zeug*. *Zeug* já significou "meios, equipamentos, material etc." Desde o século XVIII, porém, passou a significar "troço, lixo". Seu sentido anterior sobrevive em compostos: *Schreibzeug*, "instrumento de escrever", *Schuhzeug*, "instrumento para os pés" etc. Heidegger extrai *Zeug* de tais compostos e recupera seu sentido mais antigo de "material, instrumento, utensílio(s)", coisas que possuem o caráter de *Um-zu*, o "a-fim-de" (ST, 68). *Zeug* é *zuhanden*; seu modo de ser é *Zuhandensein*, *—heit*, "manualidade". *Zuhanden*, lit. "para, em direção das mãos, à mão", não é atualmente, como *vorhanden*, uma palavra comum. É usada em frases como "em consideração a [zuhanden] tal e tal". Mais uma vez, Heidegger dá vida nova à palavra, aplicando-a a coisas que servem aos propósitos humanos de algum modo: artigos de uso, matérias-primas, trilhas etc. Apenas coisas não-humanas são *zuhanden*. O modo de ser de outros povos é *Mitdasein*, "Dasein-com", "compresença".

Zuhandenheit é anterior a *Vorhandensein*: aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras. Quando vemos um *Zeug*, não o vemos primeiramente apenas como *vorhanden* e depois os

interpretamos como, por exemplo, um livro para ler. Até mesmo numa língua desconhecida, nós o vemos como um livro em uma língua desconhecida, não apenas como um papel marcado com tinta preta (cf. ST, 164; NI, 563/niii, 77s). Até mesmo um *Zeug* desconhecido em um ambiente de trabalho não familiar (*Zeugganze, Zeugganzheit*, "totalidade instrumental") é reconhecido por qualquer ser humano como *Zeug* em um *Zeugganze* (XX, 334). Podemos sugerir como o *Zuhandenes* passa a ser visto como *vorhanden*: quando ele se torna inutilizável e, portanto, "conspícuo", ausente, "importuno" e inoportuno, ou ainda quando se torna necessário e imprescindível para o nosso objetivo e, assim, "inflexível". Se, por exemplo, tenho madeira e martelo, mas descubro que não posso usá-los porque meus pregos acabaram, os pregos tornam-se importunos (*aufdringlich*), enquanto a madeira e o martelo são vistos meramente como *vorhanden* (ST, 73ss). Inversamente, é difícil, se não impossível, mostrar como o que é visto primeiramente como *vorhanden* poderia passar a ser visto como *zuhanden*, exceto o caso excepcional de descobrir um uso para um objeto até então neutro. Por conseguinte, *Vorhandenheit* é um "modo deficiente" de *Zuhandenheit* (ST, 73).

Zeug, ao contrário do mero *Vorhandenes*, permanece unido de modo coerente, pertencendo a um mundo, primeiro ao mundo à nossa volta, o *Umwelt*, depois ao *Welt*, que lhe é ainda mais amplo. Heidegger usa diversos conceitos para caracterizar esta "coerência", ou "conexão" (*Zusammenhang*). Um deles é *Verweisung*: "Na estrutura do 'a-fim-de' encontra-se uma referência [verweisung] de algo a algo" (ST, 68). *Verweisung*, de *verweisen*, "referir; expelir, relegar", é "indicação, referência, expulsão". Nenhum utensílio é auto-suficiente. O martelo transfere a responsabilidade: ele se refere a pregos, madeira e à oficina. Em conseqüência, normalmente não percebemos ou focalizamos o martelo como tal. Aquilo de que estamos conscientes primeiramente é o lugar de trabalho; dentro dele, dentro da "totalidade instrumental", instrumentos particulares são enfocados à medida que se tornam necessários. Devido à *Verweisung*, entes individuais podem permanecer inoportunos, mas ainda unificados dentro do mundo pelas suas referências. Não precisamos reconstituir o mundo ou *Umwelt* a partir de itens individualmente discriminados (ST, 68s). Uma idéia similar é expressada por *bewenden* e *Bewandtnis*. Elas vêm de *wenden*, "virar", mas são atualmente usadas somente em expressões tais como: *es dabei bewenden lassen*, "deixá-lo seguir seu próprio caminho, i.e., deixá-lo como está", *das hat seine eigene Bewandtnis*, "isto possui sua própria conjuntura, i.e., isto é uma longa história". Utensílios direcionam-se para ou dispõem-se "em conjunto" com outros utensílios, independentemente de quem os manuseie. Eles seguem seus próprios caminhos e Dasein pode deixá-los fazer isso. Ele não precisa focalizar cada um deles e depois juntá-los como um quebra-cabeça. Ele pode assim "deixar as coisas serem" (XXVII, 102ss). Desta forma, Dasein pode estar em um mundo, um mundo contendo entes diferentes daqueles que comprometem a sua atenção.

Heidegger mais tarde observa que ST foi mal-compreendido: "para Heidegger o mundo consiste apenas em panelas, canivetes e abajures: ele não tem nada a dizer sobre a 'cultura elevada' ou sobre a 'natureza'" (XLIX, 44). *Zeug* e o *Umwelt* foram mencionados, insiste ele, apenas para introduzir o conceito de mundo (ER, 81 n.55). Entretanto, em algumas preleções analisa as afinidades e diferenças entre *Zeug*, máquinas,

órgãos e organismos: "Toda máquina é um Zeug, mas nem todo Zeug é uma máquina" (XXIX, 314).

Em ST a palavra *Ding*, "coisa", é usada com um tom negativo: uma coisa é invariavelmente *vorhanden*. "Reificar", *verdinglichen*, por exemplo, a consciência (ST, 46, 437), tratá-la como uma coisa quando ela não é uma coisa, é uma falha central dos filósofos do passado. Mais tarde, *Ding* passa a ser usada positivamente (XXXI, 56ss; C, 157ss/165ss). Considerar algo como *Ding* é deixá-lo ser o que é sem interferência alguma. Heidegger está agora mais preocupado com os danos da tecnologia do que com a reificação dos filósofos. Um tipo de *Ding* é a obra de arte, que possui alguma afinidade com *Zeug* e alguma afinidade com a natureza ou *Vorhandenes*, mas difere de ambos (UK, 10ss/146ss).

morada (falta de) e a estranheza *Heim* é "lar, casa, habitação". Esta palavra gera *Heimat*, "cidade natal, pátria" (cf. CH, 335/242). Gera também adjetivos como *heimisch*, que já significou "pertencente ao lar", mas agora significa "nativo, local etc." e também "familiar, em casa", no sentido de "estar ou sentir-se em casa em um lugar, em uma língua etc.". Também *heimlisch* teve o sentido de "pertencente ao lar, familiar", adquirindo posteriormente, o significado de "escondido, secreto(amente)" e perdendo sua ligação com *Heim*. Um outro adjetivo derivado de *Heim, geheim*, teve o mesmo destino, significando, agora, "secreto" e o substantivo correspondente *Geheimnis*, um "segredo, mistério". A autêntica in-ESSÊNCIA da verdade é o mistério", não um "mistério particular sobre isto ou aquilo", mas o "velamento daquilo que é velado como um todo, dos entes enquanto tais", o velamento geral pressuposto pelo desvelamento da verdade como ALETHEIA (EV, 191/130).

Unheimlich, estritamente "não pertencente ao lar", não significa "desvelado", mas "soturno, sinistro, estranho". Por isso, "na angústia sentimo-nos 'unheimlisch'", ela nos dá arrepios. "'Unheimlischkeit' possui, no entanto, ainda a acepção de não-estar-em-casa" (ST, 188, Cf. XX, 400ss). *Haus* é "casa, lar". "Estar em casa" é *zu hause sein* ou *zuhause sein*. "Não estar em casa" é, assim, *Nicht-zuhause-sein*. Na cotidianidade dominada pelo IMPESSOAL, DASEIN sente-se em casa. A angústia rompe a familiaridade e "o ser-em assume o 'modo' existencial do *não-estar-em-casa [Un-zuhause]*". A falta de morada é nossa condição primária e nos impele a procurar um lar: "A fuga de-cadente para o sentir-se em casa da publicidade foge de não sentir-se em casa [vor dem Unzuhause], isto é, da estranheza, Unheimlichkeit, inerente a Dasein enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser" (ST, 189). Posteriormente, este pensamento adquire uma conotação mais histórica: "A estranheza [Unheimische] dos entes enquanto tais traz à luz a falta de morada [Heimatlosigkeit] do homem histórico em meio aos entes como um todo" (NII, 394s/niv, 248). Esta falta de morada conduz o homem para "a conquista do planeta Terra e para a aventura no espaço cósmico": "O homem sem morada se deixa conduzir — pelo sucesso da sua empreitada e da sua organização de massas cada vez maiores de seres da sua própria espécie — para a fuga da sua própria essência, com o intuito de representar essa fuga como o seu retorno para a morada [Heimkehr], para a verdadeira humanidade do homo humanus e para a responsabilidade em relação a si mesmo" (NII, 395/niv, 248). Mas não são apenas os

modernos que se deixam conduzir pela falta de morada. Sófocles também, segundo a leitura (controversial) de Heidegger, sustentou que as realizações do homem são provocadas pela *Unheimlichkeit* (IM, 111ss/123ss).

A filosofia também é motivada pela falta de morada, pela estranheza. Heidegger cita Novalis: "A filosofia é de fato nostalgia [Heimweh], uma urgência de estar em casa [zu Hause] por toda parte" (XXXIX, 7). Estar em casa por toda parte, explica Heidegger, é "existir em meio aos entes *como um todo [im Ganzen]*", o que constitui "um questionamento peculiar sobre o que significa este 'como um todo' — a que chamamos *mundo*". Este questionamento envolve a finitude do homem, que implica "um *isolamento* absoluto do homem, no qual cada um permanece consigo mesmo como um indivíduo solitário diante do todo." Tal questionamento baseia-se em uma emoção: "Toda emoção [Ergriffenheit] enraíza-se em um humor. No fundo, o que Novalis chama de *nostalgia* é o *humor básico do filosofar*", um humor próximo ao tédio (XXIX, 11s, 120). Para filosofar de maneira própria, precisamos não nos sentir em casa no mundo. Precisamos tentar recuperar a *Geheimnis* do Dasein do homem, a *Unheimlichkeit*, da qual depende a "liberação do Dasein no homem" (XXIX, 255, 490).

morte e morrer "Morte" é *Tod*, "morrer" é *sterben*. *Sterben* é distinto de *ableben, (das) Ableben*, "deixar de viver, falecer", morte biológica que "*como um acontecimento que ocorre é 'apenas' empiricamente certo*" (ST, 257). Scheler, que antecipou diversas idéias heideggerianas (tais como nossa tendência, intensificada pelo capitalismo moderno, de esconder a morte), argumentou que a certeza não-empírica da própria morte origina-se da observação de que a esfera de possibilidades abertas para uma pessoa diminui à medida que a vida desta pessoa avança e parece convergir para o limite de uma única possibilidade, se não para o total desaparecimento (Scheler (1979), 18ss). A contração progressiva da minha esfera de opções é inferida (o que pode ser objetado) da observação empírica, e depende da minha mortalidade. Se a juventude eterna me fosse concedida, poderia tornar-me um general ou um ator — opções que agora me são negadas pelo envelhecimento e mortalidade conhecidos por mim de outros modos. Heidegger não apresenta tais argumentos para a certeza não-empírica da morte. Ele assume que uma vida infinita seria inviável e incauta, tornando-se impossível decidir o que fazer ou quando fazê-lo. Ele focaliza quase exclusivamente a nossa *própria* morte; até mesmo o tempo termina com a nossa própria morte (ST, 330s), uma afirmação difícil de conciliar com nossa estrutura essencial de ser-com outros, uma vez que pouco provavelmente todos os outros morrerão ao mesmo tempo que nós. É, diz ele, certo que morrerei. Não é certo quando morrerei. Posso morrer a qualquer momento. Nada posso fazer depois de minha morte. Ninguém pode morrer por mim. Devo morrer sozinho. Isto não tem o intuito de negar o companheirismo militar induzido pela morte iminente: "A morte mesma, que cada homem individual deve morrer por si, que reduz cada indivíduo à sua máxima individualidade, esta mesma morte e prontidão para o sacrifício que ela exige cria, antes de tudo, o espaço preliminar comum a partir do qual brota o companheirismo". O companheirismo brota da angústia, da "proximidade metafísica do incondicionado, concedida apenas à mais elevada autoconfiança e prontidão" (XXXIX, 73). Isto é um caso de autêntico "ser para a morte", *Sein zum Tode*, uma expressão formada por analogia com *Wille zum Tode*, "vontade de morte", mas que abarca qualquer atitude que se possa ter em relação à própria morte, inautêntica (p.ex., negar, esquecer, temer, insistir em falar, suicídio etc.) ou autêntica.

"Porém, enquanto pertencente a Dasein, a morte é apenas em um *ser para a morte* existenciário" (ST, 234). Heidegger chama isto de "morrer": "Sterben (morrer) exprime o *modo de ser [Seinsweise]* em que Dasein *é para* a sua morte [...] Dasein não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver" (ST, 247). O que importa não é o deixar de viver físico, mas a atitude em relação à própria morte durante a vida. A atitude "autêntica" é "adiantar-se [Vorlaufen]": "a antecipação desentranha para o Dasein sem estar perdido no próprio impessoal (eles mesmos) [Man-selbst] e, embora não sustentado primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ele mesmo: mas isso na LIBERDADE para a morte que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia" (ST, 266). *Freiheit zum Tode* é liberdade para morrer a sua *própria* morte, não influenciado pelo que os outros falam, fazem ou pensam. A idéia aparece em Rilke: "Senhor, dê a cada um sua própria morte,/ a morte que surge da vida/ em que cada um amou, compreendeu e quis./ Pois somos apenas casca e folha./ A grande morte que cada um traz dentro de si/ É o fruto que concentra o girar de tudo." (citado por Rose, 56). *Vorlaufen* liberta não apenas para a morte, mas também para as possibilidades antes da morte, minhas próprias possibilidades, não as trivialidades cotidianas ou a seleção que o impessoal me oferece (ST, 264). Ele nos torna uma pessoa completa e auto-suficiente.

A preocupação de Heidegger com a morte não sobrevive ao período de ST (cf. XX, 403ss; XXI, 361s e K, 93/63s sobre a interpretação da máscara mortuária). Ele corrige as más interpretações da explicação dada em ST acerca da morte e tenta mostrar sua constante relevância. ST não defende a obsessão com a morte (XXIX, 425ss). Ele não trata a morte "antropologicamente" ou em função de uma "visão-de-mundo", e sim na perspectiva de uma "ontologia fundamental". Ele não afirma o niilismo ou a falta de sentido do ser. Adiantar-se à morte nos abre para o ser: "a morte é o maior e mais elevado testemunho do ser" (LXV, 284). ST tentou "levar a morte para dentro de Dasein, de modo a dominar Dasein em seu âmbito insondável e assim avaliar inteiramente o solo da possibilidade da verdade do ser". Mas "nem todos precisam realizar este ser para a morte e assumir o si mesmo de Dasein nesta autenticidade; esta realização é necessária apenas em conexão com a tarefa de preparar o solo para a questão sobre o ser, uma tarefa que, é claro, não se restringe à filosofia. A realização do ser para a morte é um dever apenas para os pensadores do outro começo mas, dentre os futuros criadores, todo homem que busca essencializar-se pode dela cuidar" (LXV, 285). Em ST, adiantar-se à morte, assegura, primeiramente, a integridade e subsistência de Dasein individual, pertencendo apenas indiretamente à questão sobre o ser. Posteriormente, ele revela o ser, mas apenas filósofos e aqueles envolvidos na preparação de um "novo começo" precisam incomodar-se com isso. Tanto em ST quanto mais tarde, fica claro que filósofos precisam do afastamento da "cotidianidade" e do impessoal induzido pelo *Vorlaufen*. Fica menos claro o modo como este último revela o ser. Heideg-

ger sugere uma "correspondência" entre morte e ser: "A unicidade da morte corresponde à extraordinariedade do ser, em que se funda a sua verdade [...] Somente o homem 'tem' a peculiaridade de estar diante da morte, já que o homem insiste [inständig] no ser" (LXV, 230). Muitas coisas além da morte são, não obstante, peculiares ao homem. Mas o "ser para a morte [...] abriga duas características básicas da fissura [do ser em terra, mundo etc.] e é sua mais irreconhecida reflexão no aí": 1. Negação, "o não [Nicht] pertence essencialmente ao ser enquanto tal"; 2. A "insondável e encorpada 'necessidade'" da morte espelha a necessidade da bifurcação de ser (LXV, 282; cf. 324). A morte perdeu sua ligação íntima com o tempo: Heidegger está agora mais interessado em longos e históricos períodos de tempo do que no tempo do indivíduo (cf. LXV, 324s). Em um seminário tardio, ele e Fink consideraram o significado da morte em Heráclito (XV, 92s/64s etc.).

movimento, comportamento e conduta "Mover [algo]" é *bewegen* e "mover[-se]" é *sich bewegen*. *Bewegung* é "ação, movimento". Heidegger também usa com freqüência *Bewegtheit*, "agitação, movimento". A afinidade de *bewegen* com *Weg*, "caminho, vereda, trilha" lhe possibilita ler *bewegen* como *be-wegen*, significando "abrir caminho, prover [uma região] com caminhos" (ACL, 197s/91s). Muitas vezes, ao falar de ação, tem em mente a explicação de Aristóteles (cf. IFA; XXXI, 58ss; ECP, 241ss; XXXIII). Aristóteles distinguia diferentes tipos de ação ou mudança, *kinesis*, de acordo com a categoria na qual ela ocorria. Uma mudança substancial é o vir a ser, ou extinguir-se, de uma substância, p.ex., o nascimento ou morte de uma pessoa. Uma mudança qualitativa é a aquisição de uma qualidade por uma substância, p.ex., uma pessoa ficar bronzeada. Uma mudança quantitativa é o aumento ou diminuição de tamanho de, por exemplo, um organismo. Uma mudança na categoria de lugar é a locomoção. Quando algo muda, ele deixa de ser potencialmente (*dynamei*) isso-e-aquilo para ser atualmente (*energeiai*) isso-e-aquilo. Um bloco de mármore (a matéria ou causa material) é potencialmente uma estátua e torna-se uma estátua atual (a causa final) devido à imposição de uma forma (a causa formal) por um escultor (a causa eficiente). Uma bola que está potencialmente no gol do time adversário (e potencialmente em muitos outros lugares indefinidos) é movida para dentro do gol atualmente por um chute. O intocado bloco de mármore é potencialmente uma estátua, e a bola parada está potencialmente no gol. Quando estão movimentando-se em direção ao fim, *telos*, que ainda não alcançaram — o mármore no processo de ser esculpido, a bola no ar em direção ao seu destino — a sua potencialidade é atualizada *como uma potencialidade*. Esta explicação da mudança, primeiramente da locomoção, serve à explicação de Aristóteles do tempo: ele é o "número" ou "medida" do movimento no que diz respeito ao antes e ao depois (ST, 421; XXIV, 330ss). Mas Heidegger fala com freqüência do "movimento" de DASEIN de uma maneira que pouco deve a Aristóteles e que até mesmo o contradiz: ele resiste à visão de Aristóteles de que o movimento é sempre o movimento de uma substância ou, na mudança substancial, da matéria subjacente. Dasein não existe primeiro e depois se move; ele se constitui em seus movimentos: decadência e ser-lançado (ST, 177ss, 348), acontecimento ou historização (ST, 375, 389). O questionamento de Heidegger acerca da historicidade é assombrado pelo "enigma" não apenas do ser, mas também do movimento (ST, 391. Cf. LXI, 93 etc.).

Heidegger lamenta que os filósofos desde Aristóteles tenham ignorado o movimento. Ele tenta uma classificação quase aristotélica de "movimento", no sentido genérico de "mudança" de Aristóteles: "Os tipos de movimentos possíveis e de repouso [Bewegheit, bzw. Unbewegtheit] variam com o tipo de ente em questão. O problema do movimento [Bewegung] está fundado na questão sobre a essência dos entes enquanto tais" (XXXI, 31). Tipos de movimento são: 1. "movimento mecânico, o mero empurrar e impulsionar de partículas materiais"; 2. "O mero desenrolar-se e desdobrar-se de um processo [Vorganges]"; 3. crescimento e atrofia; 4. "ser uma causa, deixar seguir [Folgenlassen], começar, terminar"; 5. A "conduta" de animais; 6. o "comportamento dos homens"; 7. formas complexas: p.ex., uma viagem "de fato, não é meramente a locomoção mecânica feita em uma máquina (trem, navio, avião), ou o movimento mecânico somado a um comportamento de homens; é um acontecimento específico, cujo caráter essencial é por nós tão pouco conhecido quanto a essência dos outros tipos de movimento mencionados" (XXXI, 30).

Animais "comportam-se [sich benehmen]", homens "têm atitude [sich verhalten]". Esta distinção tem pouca base aparente no alemão comum. *(Das) Benehmen* geralmente refere-se "ao comportamento de indivíduos considerados como seres humanos livres na sociedade" (DGS, 40s). Vem de *nehmen*, "levar", portanto *sich benehmen* é literalmente "portar-se". Heidegger reserva-o para animais, já que o seu particípio passado, *benommen*, significa "tomados, aturdidos, entorpecidos". No período de ST, Dasein é qualificado como *benommen*: "pelo mundo das suas ocupações" (ST, 61), pelos entes (W, 85), e em humores tais como *angústia* (ST, 344; ER, 108). Posteriormente, apenas os animais são *benommen*, "tomados" pelo que imediatamente os afeta (XXIX, 344ss). Pela capacidade de distinguir o ser dos entes tangíveis, "o homem liberta-se de ser meramente tomado [Benommenheit] pelo que o cerca e o ocupa, na relação [Bezug] com o ser, tornando-se literalmente ex-sistente. Ao invés de meramente 'viver', o homem ex-siste." Mas Heidegger teme, no entanto, que a ex-sistência não seja facilmente mantida e que muitos seres humanos possam tornar-se vítimas do *Seinsblindheit*, "cegueira para o ser" (ECP, 262).

(Das) Verhalten "pode denotar uma atitude consciente ou inconsciente [...] com referência a indivíduos ou animais, [...] e a substâncias (i.e., no sentido de 'reação'). Este também é o termo apropriado quando o elemento enfatizado é uma tomada de atitude (p.ex., em relação a um país, um governo)" (DGS, 41). Como verbo transitivo, *verhalten*, de *halten*, "manter, reter, deter", significa "segurar, ater" (cf. ST, 253). Assim sendo, *sich verhalten* sugere "ater-se": Dasein não avança impetuosamente para os entes que encontra, ele a eles se atém e detém. O substantivo derivado, *Verhältnis*, significa uma "proporção, relação". *Sich verhalten* indica "relacionar (-se)" com algo ou alguém (cf. ST, 124). Heidegger freqüentemente fala da nossa *(Sich) verhalten zu Seiendem* (ST, 192 etc.; XXIX, 346ss), "atitude com relação aos entes". Mas isto também sugere "relacionar-se com os entes". Animais não podem fazer isso, tanto porque estão tomados pelos entes quanto porque não estão conscientes dos entes *enquanto entes* (XXIX, 361).

mundo e entes como um todo Há três abordagens possíveis para a questão "O que é o mundo?" (XXIX, 261ss):

1. Em ER e em outras passagens (p.ex., XXVII, 239ss), Heidegger a aborda por meio de uma "história do conceito de mundo", que envolve a história filosófica não apenas da palavra alemã *Welt*, mas também da grega *kosmos* e da latina *mundus*, em uma viagem que se estende desde os gregos pré-socráticos, passando por são Paulo, santo Agostinho, e são Tomás, até Kant, e também pelos usos desvirtuados do século XIX da palavra *Weltanschauung*, "visão-de-mundo". A conclusão deste levantamento é que há três noções de mundo: (a) ENTEs como um todo *(das Seiende im Ganzen)*; (b) a comunidade dos homens; e, mais satisfatoriamente, (c) homens em relação aos entes como um todo.

2. ST aborda a questão por uma interpretação das operações cotidianas do homem ou DASEIN no mundo familiar que o circunda.

3. XXIX aborda-a por uma comparação do homem, que é "formador de mundos" (*weltbildend*), com pedras "sem mundo" (*weltlos*) e especialmente, com animais "pobres de mundo" (*weltarm*), ou seja, que são afetados pelos entes, sem poderem relacionar-se com os entes *enquanto* tais ou com os entes como um todo.

Dasein, um ser humano que se realiza propriamente, é, argumenta ST, essencialmente no mundo e, inversamente, um mundo — em contraste com uma coleção de entes — tem essencialmente em si Dasein. "Ser-no-mundo" (*In-der-Welt-sein*) é quase equivalente a "Dasein". Somente Dasein é no mundo, e o adjetivo "mundano" (*weltlich*), com o substantivo abstrato "mundanidade" (*Weltlichkeit*), pode ser aplicado unicamente a Dasein e aos aspectos de Dasein, tais como o próprio mundo. Entidades não-humanas estão "dentro do mundo" (*innerhalb der Welt*, p.ex., ST, 13), são "intramundanas" (*innerweltlich*), ou "pertencentes a um mundo" (*weltzugerörig*), mas nunca "mundanas" ou "no mundo". Quando "mundo" aparece entre aspas ("*Welt*", "mundo"), geralmente refere-se ao sentido não-heideggeriano de "(todas) as coisas dentro do mundo". Em preleções anteriores, Heidegger fala de três submundos coordenados: o *Umwelt* ("ambiente, o mundo à nossa volta"), o *Mitwelt* ("mundo-com, as pessoas que se relacionam com alguém") e o *Selbstwelt* ("mundo-próprio", um precursor do posterior *Dasein*) (LVIII, 31; LXI, 63; LXIII, 102; LIX, 84). Mas ele logo rejeita os termos *Mitwelt* e *Selbstwelt* em favor de *Mitsein* (SER-COM) e *Dasein*, já que os "outros [...] não fazem e nunca possuem o tipo de ser de mundo" (XX, 333). O *Umwelt*, os arredores imediatos de uma pessoa — local de trabalho, vizinhança etc. — dentro do *Welt* mais amplo, encontra-se em ST. O *Mitwelt* desempenha um papel de menor importância, sublinhando o fato de que as pessoas dividem o mundo com outras (p.ex., ST, 118: "O mundo de Dasein é um mundo-com"). O termo *Selbstwelt* desaparece.

ST envolve duas visões divergentes do (ser-no-)mundo:

1. O mundo é introduzido por meio do *Umwelt* familiar, e o ser-no-mundo mantém um tom de familiaridade, de saber seu próprio caminho no mundo (ST, 80). As coisas se entrelaçam, formando um mundo unificado pela significação: os instrumentos que usamos referem-se a outros instrumentos, que juntos formam um local de trabalho, por sua vez referido ao mundo mais amplo além do local de trabalho. O martelo do artesão refere-se aos seus pregos, à madeira e ao couro, e ao banco no qual ele trabalha; além do local de trabalho estão seus clientes, as vacas que fornecem o couro, a floresta que fornece a madeira, e desta forma expandem-se indefinidamente círculos de familiaridade cada vez mais remota.

2. Em certos HUMORES, notavelmente a angústia, coisas cotidianas perdem sua significação: "A familiaridade cotidiana entra em colapso. Dasein foi individualizado, mas individualizado como ser-no-mundo. Ser-em entra no 'modo' existencial do 'não-estar-em-casa'" (ST, 189). Dasein já não está mais "em casa" no mundo, embora nunca tenha cessado de ser no mundo; ele não o poderia fazer sem cessar de ser Dasein.

Logo depois de ST, Heidegger distancia-se do mundo no sentido 1: ele o faz, caracteristicamente, reclamando que foi mal interpretado: "A análise existencial da cotidianidade não tenciona descrever como lidamos com a faca e o garfo" (K, 235/160) ou "mostrar que a essência do homem consiste em manusear uma colher e um garfo e em viajar de trem" (XXIX, 263). O *Umwelt*, tão central em ST e tão negligenciado por filósofos anteriores, é agora considerado meramente um modo preliminar de introduzir o mundo como totalidade e a relação de Dasein com mundo (ER, 80n.55). O mundo familiar no sentido 1 não precisa elevar-se aos "entes como um todo". (ST refere-se apenas uma vez a *das Seiende im Ganzen* (248), em um sentido depreciativo.) A questão de saber se mundo inclui Alfa Centauro, ou de onde encontra-se sua fronteira, não é levantada. Quando a angústia priva as coisas do seu significado, o mundo torna-se descentrado, e inclui o remoto assim como o próximo — entes (enquanto tais) como um todo. Este é o mundo que interessa ao metafísico e, ao menos por um tempo, ao próprio Heidegger. Ele cita Periandro de Corinto: *meleta to pan*, "Cuida da totalidade" (NI, 475/niii, 5; XV, 263/162).

ER declara que a explicação de ST de mundo exclui a natureza (ER, 82s). Em meados da década de 1930, Heidegger contorna isto ao contrastar o mundo com a TERRA que o fundamenta e se lhe contrapõe (UK, 35ss/171ss; NI, 170/ni, 145; LXV, 7). O mundo já não equivale aos entes como um todo, embora deva haver mundo para haver entes como um todo: poderia haver entes sem um mundo, mas não entes *como um todo*. Heidegger não simplesmente retorna ao mundo no sentido 1 de ST. O mundo é agora mais explicitamente histórico do que em ST: "Os mundos articulam-se [sich fügen] e decaem, as terras abrem-se e sofrem destruição" (LXV, 476). Mundos e terras (aproximadamente, civilizações e seus lugares naturais) vêm e vão. Ainda mais tarde, *Welt* retoma sua posição como um título para os entes como um todo, abarcando terra, céu, homens e deuses (C, 172/180).

O mundo e os entes como um todo não são um ente, nem simplesmente um somatório de entes. Heidegger considera até temerário dizer que mundo *é*, ou aplicar a mundo o verbo "ser". Diz, algumas vezes, que mundo "gira" (*waltet*, lit. "prevalece etc.") e/ou "mundaniza" (*weltet*) (ER, 102; XXIX, 530. Cf. LVI, 73, onde *es welter*, "mundaniza-se", é usado para transmitir nossa experiência do instrumento no *Um-*

welt, em contraste com um mero "algo", *Etwas*). Como no caso de TEMPO, ESPAÇO e O NADA, Heidegger apropria-se, ou cunha, um verbo feito sob medida para o substantivo, quando um fenômeno não pode ser adequadamente transmitido pelo seu uso padrão.

N

nada e negação A palavra alemã para "nada" é *nichts*. Geralmente, significa "coisa alguma": "Nada é simples" significa "Coisa alguma é simples". Mas *nichts* foi substantivado como *(das) Nichts* desde o século XVI, especialmente para dizer que Deus criou o mundo a partir de *das Nichts*. Na lógica de Hegel, *das Sein*, "o ser", e *das Nichts*, sendo ambos inteiramente indeterminados, transformam-se um no outro, dando, assim, origem ao devir e à determinação. *Das Nichts* possui também outros usos. Ele pode referir-se a algum não-ente ou não-entidade particular, tal como o mundo ou o campo de ação que nos possibilita encontrar os entes (K, 72/49). Uma tal não-entidade é "um nada", *ein Nichts*, mas não necessariamente o primeiro e único *Nichts*. *Das Nichts* pode referir-se também a um uso ou sentido da palavra *Nichts*, como em algumas ocorrências de *das Nichts* em LXI.

Heidegger intrigava-se com o nada desde as suas primeiras preleções. Ao discutir a *Ruinanz* ou *Sturz*, "queda, decadência", da "vida fáctica", ele diz que a destinação da decadência é "o nada da vida fáctica". Mas nem todos os nadas são o mesmo. Formalmente, "nada" surge de "não [Nicht]" e "não [nein]", mas uma interpretação do "nada", nestes termos, não necessariamente caberá em todas as situações concretas, nem deve o "não" ser considerado num sentido puramente teórico: há tantos "nãos" diferentes quanto há "nadas". Há "o nada da monotonia histórica, o nada do fracasso, o nada da falta de sentido, o nada do desespero [...]". O "nada de [não] estar presente, à disposição de alguém", não obstante vir mais imediatamente à cabeça, não é obviamente o nada "original" (LXI, 145s). Se digo "Não há nada na geladeira", provavelmente não quero dizer que não haja absolutamente nada na geladeira (o que não pode ser verdadeiro, já que geladeiras contêm nitrogênio etc.), mas que não há nada comestível na geladeira. Posso querer dizer, de maneira tranqüilizadora, que não há nada desagradável na geladeira, nenhum rato morto ou mão cortada (cf. NII, 50/niv, 18s). Em outro texto, Heidegger distingue, de modo correspondente, o algo *(Etwas)* da lógica formal do algo carregado de significação mundana, os vários modos pelos quais posso dizer "Há algo na geladeira" (LVI/LVII, 114s; LVIII, 216s, 220). Conclui que o "nada da vida" para onde a vida decai é *Vernichtung*. *Nichtung*, "aniquilação, niilação — o nada da vida amadurecida em uma definitiva aniquilação, [...]", isto é, a "não-ocorrência" ou inconspicuidade da vida, sua absorção no mundo à sua volta (LXI, 248).

OQM, obra celebremente atacada por Carnap, começa com um uso negativo de

nichts, no qual a palavra significa "coisa alguma": "Apenas os entes devem ser examinados [pelas ciências] e além disso — nada [nichts]" (105/95). Ele avança para um uso positivo, no qual *nichts* não pode ser substituído por "coisa alguma": "O que ocorre com este nada [dieses Nichts]? [...] O que ocorre com o nada [das Nichts]?" (105s/95s). E finalmente: *Das Nichts selbst nichtet*, "O próprio nada nadifica" (113/103). O pronome indefinido é substantivado, e um verbo cognato é aplicado a ele. *Nichten*, "nadificar, aniquilar", é forjado a partir de *nicht*, "não". É similar a *vernichten*, "aniquilar", embora distinto. Devido a essa afinidade, *nichten* pode possuir um tom transitivo, embora nunca seja acompanhado de um objeto direto. *Nichtung*, "nadificação, não-dade", é o que faz o nada, do mesmo modo como *die Welt weltet*, "o mundo mundaniza" ou a luz ilumina. "O nada" é usado positivamente: Heidegger não está dizendo "Não há coisa alguma que nadifique", mas "Algo nadifica, a saber, o nada". O nada não deve ser explicado em termos de negação: ele é "a origem do negar" (116/105).

O nada e seu nadificar são dados na experiência — na ANGÚSTIA, quando os entes como um todo, incluindo qualquer pessoa como um indivíduo distinto, parecem escapulir de nós, privando-nos de qualquer sustentação ou suporte (OQM, 111/101. Cf. ST, 184ss). Só ocasionalmente sentimos angústia. O nada nadifica, porém, continuamente, obscurecido pelo nosso foco cotidiano nos entes (OQM, 115/104). O argumento é este: para existir como Dasein, não posso simplesmente ser afetado pelos entes em minha vizinhança imediata. Preciso transcender para o mundo ou para os entes como um todo. Somente então posso estar consciente dos entes *enquanto* entes, ter uma atitude livre em relação a eles, perceber que algo está faltando — não aí, ou não como deveria ser, considerar algo como possível ou como impossível, ou me perguntar por que algo é assim e procurar razões para isso. Se, como um inseto "pobre-de-mundo", for paralisado por um único ente, não poderei estar consciente das suas alternativas, livremente decidir como tratá-lo ou acessá-lo, notar que ele não é como deveria ser, ou perguntar por que é assim e não de outro modo (cf. XXIX, 274ss). Para escapar das garras dos entes particulares, eu preciso transcendê-los para o mundo, o mundo puro e não os entes dentro dele. Isto não acontece (como no estoicismo e em Spinoza) primeiramente por meios intelectuais, mas por um humor, no qual os entes que me rodeiam escapam de mim, sem parar totalmente de ser. O filósofo torna-se consciente disto na angústia explícita e ocasional. Para ser-no-mundo, contudo, Dasein só deve ter angústia de forma implícita mas constante. A visão de Heidegger é diferente da de Hegel: o ser e o nada aparecem juntos não porque ambos sejam indeterminados, mas "porque o próprio ser é em essência finito e revela-se apenas na transcendência de Dasein oculta no nada" (OQM, 119/108).

A fascinação de Heidegger pelo nada sobreviveu ao seu interesse pela angústia. Insistiu na importância da questão "Por que há os entes e não antes o nada [Nichts]?", não porque pudesse respondê-la, mas porque ela abre "os entes como um todo enquanto tais" (IM, 3/4; cf. OQM, 121/110). A questão foi colocada por Leibniz e Schelling (NII, 446ss/ep, 42ss). Heidegger explica posteriormente que a colocou em sentido bem diferente: "Por que em toda parte apenas os entes têm prioridade, e o não dos entes, 'este nada', i.e., o ser considerando-se a sua essência, não é levado em conta?" (SF, 98; cf. EWM, 377/278s). Aqui o ser é identificado com (o) nada porque não é um ente (cf. LXV, 246). O ser também é associado ao nada e ao não porque se retira dos entes (LXV, 245s) e, ainda, porque a revelação do ser no mundo e na TERRA envolve conflito e tensão (LXV, 264).

O nada, intrinsecamente, tem pouco a ver com a morte ou com o NIILISMO, mas o pensamento tardio de Heidegger sobre o nada se conecta com o seu pensamento sobre o niilismo (NII, 49ss/niv, 18ss).

natureza e physis *Natur* vem do latim *natura*, "nascimento, característica, ordem natural etc.", e esta, por sua vez, de *nasci*, "ser nascido, crescer, ser produzido", com seu particípio passado *natus*. O grego *physis* tem uma esfera de significados similar, e vem de *phyein*, "crescer, vir à luz etc." Heidegger insiste que a tradução latina de *physis*, assim como acontece com todas as palavras gregas importantes, destruiu sua força original (IM, 10s/11. Cf. LIV, 57ss). *Physis* aparece ocasionalmente nas preleções iniciais. Os gregos consideravam o ser como "vigência e ser-simplesmente-dado [Anwesenheit und Vorhandenheit] da physis, no sentido mais amplo" (XXI, 77). "Physis não é 'natureza'; ela é [...] 'o que é espontaneamente', o que subsiste em si mesmo" (XXII, 287). O termo não aparece todavia em ST, e apenas mais tarde torna-se proeminente.

Nas primeiras preleções e em ST, *Natur* opõe-se, com freqüência, à "história", como o reino das ciências naturais em contraste com o das "ciências humanas" ou "do espírito" (*Geisteswissenschaften*) (XX, 1). Contrasta, também com a "graça" ou o "sobrenatural", com a "arte", e com o "espírito" (ECP, 237). Que *Natur* contraste com outros campos é um de seus defeitos. Ela não representa uma visão original, não contaminada do(s) ente(s), mas um reino específico de entes, demarcado com vistas a uma concepção prévia dos entes enquanto tais, anterior a qualquer demarcação deste tipo. É esta concepção original dos entes que Heidegger quer desvelar, penetrando além das subseqüentes linhas de demarcação. Há dois sentidos importantes de *Natur*: 1. a natureza tal como é circunvisualmente descoberta nas nossas lidas cotidianas com as coisas; 2. a natureza tal como conhecida teoricamente pelas ciências naturais (XXI, 314; ST, 65; ER, 81 n.55). Estes sentidos não são idênticos. Uma casa não é uma parte da natureza no sentido 1, embora as árvores no jardim e os marimbondos no sótão possam ser. Para o físico, a casa é uma parte da natureza tanto quanto as árvores e os marimbondos, embora não sejam considerados *como* uma casa, árvores e marimbondos. Posteriormente, a natureza no sentido 1 torna-se TERRA.

Physis, a palavra mais significativa em Anaximandro, Parmênides e Heráclito (cf. Kahn, 201ss), abarcava originariamente todos os entes: "physis, os entes como um todo, não está incluída no sentido moderno e tardio de natureza, concebida em contraste com o conceito de história. Esta palavra é mais originária do que ambos os conceitos, precedendo e abarcando tanto natureza como história, incluindo de certo modo também os entes divinos" (XXIX, 39). *Physis* é "o que emerge espontaneamente (p.ex., o emergir de uma rosa), o desdobramento que abre a si mesmo, brotando na aparência em tal desdobramento, e persistindo e permanecendo na aparência, em suma, emergente-subsistente na prevalência [das aufgehend-verweilende Walten]" (IM, 11/11s. Cf.

XXIX, 38ss). Mais tarde, *physis* passa a significar não apenas os entes como um todo, mas também sua "natureza" ou essência (XXIX, 46ss). *Physis* também entrou em contraste, primeiramente com *techne*, "arte, habilidade, técnica" e seus produtos, e também com *nomos*, "lei, convenção". Os gregos perguntaram: É a justiça, o erro de certas ações e a corretude de outras, natural ou convencional? A virtude se dá por natureza ou por ensinamento? *Physis* tornou-se um "conceito regional [Gebietsbegriff]" (XXIX, 46. Cf. IM, 13/13s). Originariamente, *physis* não diferia profundamente de ALETHEIA, o desencobrimento dentro do qual os entes emergem, ou do *logos*, a "reunião" ou "recolhimento" dos entes no aberto. Mas à medida que os gregos perguntaram *sobre* os entes, eles vieram a distinguir seu questionamento dos próprios entes questionados por eles; nesse sentido *physis* passa a opor-se à *techne* (LXV, 190). Platão identificou *physis* com a "idéia"; isto desenvolveu-se a partir do "aspecto" essencial, ecstático e necessário para a representação dos entes e que se interpõe entre nós mesmos e os entes. *Logos* tornou-se uma "proposição" sobre os entes, e *aletheia* tornou-se a "corretude" de uma proposição. O homem tornou-se um "animal que tem logos [discurso, razão]"; originariamente, *physis* era o "logos [reunião, recolhimento] tendo o homem" (IM, 134/147). *Physis* foi traduzida por *natura,* entrando assim em declínio; o seu sentido originário escapa ao latim.

"A natureza, apartada dos entes pela ciência natural — o que acontece a ela nas mãos da tecnologia? A crescente destruição da 'natureza', ou ainda a destruição desdobrando-se para o seu fim. O que já foi a natureza? O lugar do instante de chegada e moradia dos deuses. Enquanto era ainda physis, permanecia na essencialização do ser". Em seu declínio, torna-se sucessivamente 1. entes de um tipo específico; 2. o inverso de "graça"; 3. a fonte de lucro da "maquinação e economia calculadoras"", 4. "'paisagem' e uma oportunidade de relaxamento, atualmente avaliada em uma escala gigantesca e preparada para as massas" (LXV, 277). Isto não necessariamente é o fim. Um problema que ainda se deve decidir, é "se a natureza é rebaixada a um reino para cálculo e preparação para a exploração e para uma oportunidade de 'experiência', ou se ela é a terra que fecha a si mesma e sustenta o aberto de um mundo sem uma IMAGEM" (LXV, 91). Heidegger não tem uma idéia clara de como isto se esclarecerá. A visão orgânica nos bloqueia a natureza, pois não passa da culminação da visão mecânica. Esta é a razão pela qual "uma época de irrestrito 'tecnologismo' pode assumir como sua auto-interpretação uma 'visão de mundo orgânica'" (LXV, 155). A "natureza" como o objeto (*Gegenstand*) da ciência natural e da exploração tecnológica nada pode nos falar sobre os entes, nem mesmo deixando-se complementar pela "filosofia". Isso porque a filosofia agora está em casa na "objetividade dos objetos"; como epistemologia, como ontologia, volvendo-se sempre mediante REPRESENTAÇÃO. Um retorno à "intuição da natureza" de Goethe, uma "estação no irracional", uma tentativa romântica de "transfigurar os entes" — nada disso poderá alterar o que foi, podendo apenas confirmá-lo. (LXV, 496): "onde o irracionalismo determina a imagem-de-mundo, o racionalismo celebra seu triunfo. O predomínio da tecnologia e a suscetibilidade à superstição pertencem uma à outra" (NI, 531/niii, 50. Cf. ST, 65). Nada pode ser decidido enquanto "os próprios entes permanecerem inquestionados em relação ao seu

ser e, apesar de sua expansão e revitalização, desaparecerem ignorados, deixando para trás a objetividade como a sua falsificação" (LXV, 497).

Nietzsche Em 1961, Heidegger publicou *Nietzsche* (N) em dois volumes. N é, em sua grande parte, a versão revista das preleções sobre Nietzsche, realizadas em meados da década de 1930. Começa com: "Nietzsche: a vontade de poder como arte", do inverno de 1936-37, e concluindo com: "A metafísica de Nietzsche", anunciada para o inverno de 1941-42, mas não efetuada. Não incluído, ficou apenas o curso sobre "Nietzsche II: meditação intempestiva", do inverno de 1938-39. N conclui-se com alguns textos que não foram planejados para serem preleções, o último dos quais, "A determinação do niilismo em função da história do ser", foi escrito entre 1944 e 1946 (NII, 335ss/niv, 199ss).

Heidegger admirava Nietzsche desde o princípio, compartilhando do seu sentido de envolvimento pessoal com a filosofia (DS, 196). Cita a frase de Nietzsche, "Toda palavra é um preconceito", para sustentar a sua reivindicação de que através da "própria linguagem nós vivemos em uma concepção bastante definida das coisas" (XVII, 36). Discute respeitosamente a explicação de Nietzsche de "Vantagens e desvantagens da história para a vida" (ST, 396s). A intensidade com que trabalha o pensamento de Nietzsche começa na década de 1930 e continua até a década de 1950. Além do próprio N, escreveu também os dois ensaios, "A frase de Nietzsche 'Deus está morto'" (H, 193ss/ qct, 53ss) e "Quem é o Zaratustra de Nietzsche" (EC, 97ss/nii, 211ss) e um curso com abundante discussão sobre Nietzsche (WHD, esp. 19ss/48ss).

N toma como texto básico de Nietzsche suas anotações postumamente publicadas, chamadas por seus editores *A vontade de poder* (1901, edição ampliada em 1906): "O que Nietzsche publicou no período de sua criatividade é sempre o primeiro plano, a parte mais superficial. [...] A real filosofia aparece como 'obras póstumas' ['Nachlass']" (NI, 17/ni, 9). Nietzsche não poderia escrever um livro tradicional sobre a vontade de poder. Por isso suas obras póstumas são cruciais (NII, 485/niii, 12). Heidegger não interpreta Nietzsche, da mesma maneira que Bäumler, como um pensador político, nem, como o faz Klages, em termos de pensador biológico, mas como um metafísico. "O fim da metafísica ocidental", através de um "confrontamento [Aus-einander-setzung]" a partir do qual podemos avançar para a "questão bastante diferente sobre a verdade do ser" (NI, 19/ni, 10). O conceito de metafísica de Heidegger é, não obstante, vago e sua interpretação de Nietzsche flutua de acordo com esse vagar. Possui vários aspectos: 1. Nietzsche não repensa conceitos tradicionais tais como verdade e ser, ele simplesmente os reavalia. Ele assume a verdade com "corretude" proposicional ou correspondência, para então rejeitar a verdade (NI, 179/ni, 153). Nietzsche mantém o contraste tradicional entre ser e devir, e prefere o devir ao ser (NI, 655s/niii, 155s). 2. Nietzsche não pergunta sobre (a verdade da essência do) o ser, mas sobre a natureza dos entes enquanto tais ou como um todo. De uma maneira completamente tradicional, ele pergunta sobre o quê (a qüididade) ou essência dos entes e sobre seu como ou existência. Vontade de poder, responde ele, é a essência dos entes, eterno retorno é a sua existência (NII, 38, 260/niv, 8, niii, 189). 3. As doutrinas centrais de Nietzsche unem-se como um sistema. Vontade de poder, por exemplo, não tem objeti-

vo algum, ela simplesmente circula em torno de si mesma. Nada pode fazer a não ser a mesma coisa: o eterno retorno é sua conseqüência inevitável. 4. A metafísica envolve, pela explicação de Nietzsche, o antropomorfismo (NI, 356ss, 376ss/nii, 98ss, 115ss). A interpretação de Nietzsche dos entes como vontade de poder é "o antropomorfismo do 'grande estilo'" (NI, 653/niii, 154). 5. Nietzsche localiza o homem no centro do universo. Tudo deve apresentar-se ao homem para ser julgado. Sob este aspecto, ele desenvolve a metafísica antropocêntrica de Descartes, e anuncia a MAQUINAÇÃO tecnológica da modernidade. Isto é coerente com a vontade de poder e a sua transvaloração da essência de todos os entes em "valor" (NI, 539/niii, 57). Valores são aquilo com que os tecnocratas contam, vontade de poder é o que dirige a sua conquista da terra, um empreendimento tão sem sentido e sem objetivo quanto a própria vontade de poder: "A falta de sentido agora torna-se o 'sentido' dos entes como um todo" (NII, 23/niii, 177. Cf. LXV, 98). O "super-homem" de Nietzsche é o tecnocrata, "o domínio incondicional do puro poder" (NII, 39/niv, 9), o novo homem exigido e dominado pela "economia da máquina" (NII, 165/niv, 116). (Mais tarde, o super-homem torna-se mais um "pensador" ou um "pastor do ser", p.ex. WHD, 67/69.) 6. É verdade que Nietzsche "inverte" o platonismo, rejeitando qualquer mundo supra-sensível ou ideal além do mundo sensível (NI, 177ss/ni, 151ss). Mas isto não mostra que Nietzsche não seja um metafísico, e sim que é o último metafísico, que com ele esgotam-se as possibilidades da metafísica (NII, 16, 201/niii, 170, niv, 148). 7. Heidegger não interpreta as doutrinas de Nietzsche invariavelmente como reivindicações globais acerca dos entes. "A arte como vontade de ilusão [Schein] é a forma mais elevada da vontade de poder" (NI, 251/ni, 218). A arte transcende nossas categorias estáticas do ser, colocando nosso pensamento no fluxo ou devir até que, de novo, nos estabelecemos em um novo modo de ser estático. Mas esta vontade de poder, acrescenta Heidegger, não se restringe à arte, sendo o "caráter básico dos entes" (NI, 251/ni, 218). Referindo-se a *Assim falou Zaratustra*, Heidegger interpreta o eterno retorno não como uma reivindicação acerca dos entes assumidos como "coisas simplesmente dadas" (NI, 318/nii, 62), mas como um pensamento que devemos compreender com vistas à nossa decisão no "instante [Augenblick]". O que importa não é a verdade ou corretude da doutrina, mas o seu efeito sobre aqueles que lhe aderem (NI, 310ss/niii, 56ss). Posteriormente, Heidegger trata desse problema mais como um EXISTENCIÁRIO do que como uma interpretação metafísica. Hesita, no entanto, se essa distinção aplica-se ou não a Nietzsche (NI, 334/nii, 78). Ela revela, de todo modo, o fato de o eterno retorno possuir ambos os aspectos centrais de um pensamento metafísico; o eterno retorno não apenas concerne aos entes como um todo, incluindo o pensador e nele ressoando (NI, 447s/nii, 183s). O *Rückschlag*, "rebater", não é somente uma conseqüência de o pensador ser um ente e, assim, incluído na perspectiva de um pensamento que de outro modo poderia nos deixar indiferentes. O pensar do pensamento provoca um impacto vital nas nossas escolhas de vida, que não está vinculado à mera universalidade do pensamento.

As interpretações de Nietzsche feitas por Heidegger em geral não são consideradas "corretas". São, entretanto, singulares e engenhosas, e não devem ser simplesmente descartadas. A objeção de Nietzsche ao platonismo exerceu grande influência sobre a crítica feita por Heidegger à "filosofia ocidental" e sobre a sua "história do ser".

niilismo *Nihilismus* vem do latim *nihil*, "nada". Literalmente diz "nadismo". Denota, em geral, mais a rejeição da tradição, autoridade e princípios morais e religiosos do que a afirmação de que absolutamente nada existe. Heidegger faz uma breve história do termo (NII, 31ss/niv, 3ss): ele foi usado filosoficamente pela primeira vez por Jacobi, em sua *Carta a Fichte* (1799), que chamou de *nihilismus* o idealismo de Fichte. Em sua *Vorschule der Ästhetik (Propedêutica para a estética)*, Jean Paul chamou a poesia romântica de "niilismo" poético. Turgeniev popularizou o termo em *Pais e filhos* (1862), onde Bazarov o aplica à sua própria posição: apenas o que é sensorialmente perceptível é real, ao passo que a tradição e a autoridade devem ser rejeitadas — uma posição chamada freqüentemente de "positivismo". Dostoievski elogiou Puchkin pela sua descrição dos niilistas russos desenraizados.

Heidegger considera o "niilismo" um dos cinco "termos-chave" do pensamento de Nietzsche (NII, 31ss/niv, 3ss). Os outros são: "vontade de poder", "eterno retorno do mesmo", "o super-homem" e "transvaloração dos valores" (ou "justiça", NII, 314ss/niii, 234ss). Para Nietzsche, o niilismo é mais do que uma doutrina adotada por alguns radicais, distinguindo-se do positivismo. Trata-se de "movimento histórico", que afeta a "história ocidental" e que pode ser resumido na frase: "Deus está morto". O Deus cristão perdeu seu poder sobre os entes e o destino humano. É como uma estrela morta há muito tempo, mas que continua a brilhar ilusoriamente (NII, 33/niv, 4). Os resultados de uma "desvalorização dos valores mais elevados", que surge do que Nietzsche chama de "colapso dos valores cosmológicos" são (*Vontade de poder*, n^{os} 148-151): o universo não tem "sentido [Sinn]" ou "finalidade". Não possui "unidade" ou "totalidade"; não há "totalidade de entes" para dar ao homem seu valor: "O niilismo refere-se à posição do homem em meio aos entes como um todo, o modo como o homem vem a relacionar-se com os entes enquanto tais, e como forma e afirma tanto este relacionamento como a si mesmo" (NII, 62s/niv, 29). Não há "mundo verdadeiro" acima deste mundo do devir, não há lugar para verdades e valores eternos, não havendo, portanto, "verdade". A "causa" do niilismo — e, portanto, o começo da sua longa e complexa história — é a moralidade platônica e cristã, "a colocação dos ideais supra-sensíveis de verdade, bem e beleza, válidos 'em si mesmos'" (NII, 279/niii, 206).

Hume, cujo diagnóstico da condição humana guarda certas semelhanças com o de Nietzsche, aceitou tudo isto com equanimidade. Já Nietzsche não pôde fazê-lo. Ele esforçou-se por "superar", *überwinden*, o niilismo mediante colocação de novos valores. Isto também é um tipo de niilismo, já que aceita a extinção dos valores antigos e a futilidade da sua restauração. Trata-se, porém, de um niilismo "ativo". Ele não aceita passivamente que, por não haver verdade "em si mesma", não haja verdade alguma; ele faz a sua própria verdade (NII, 95/niv, 55s). Ele prepara-se para agir e dá espaço para novas possibilidades por meio de uma "transvaloração dos valores [Umvertung der Werte]". Isto não significa simplesmente colocar novos valores no lugar dos antigos. O próprio "lugar" desapareceu: não há mundo verdadeiro para os valores ocuparem. Novos valores não podem vir do céu, somente dos entes. Logo, os entes devem ser interpretados de modo que possam preencher este papel. Nietzsche produz, desta forma, uma nova "metafísica", interpretando os entes como "vontade de poder", i.e., simplesmente poder, mas reconhecendo que o poder essencialmente luta por

seu próprio crescimento. O poder não visa nada exterior. Apenas intensifica a si mesmo, gira em torno de si mesmo, produzindo assim o eterno retorno do mesmo. "Transvaloração dos valores" significa agora não somente que o poder está estabelecido como o valor mais elevado, mas que o poder coloca e sustenta os valores. Agora o homem assume um poder incondicional, que não é restringido por nenhum deus, valor ou ideal, exceto o próprio homem. Vontade de poder é o único valor básico, e o super-homem é a sua forma mais elevada (NII, 39/niv, 9). A essência do super-homem é ir além (*über*) dos homens do presente, do modo como o poder sempre ultrapassa a si mesmo. Se o super-homem parece indeterminado, isto acontece porque o puro poder é indeterminado. Se ele tem algum objetivo, este é "a falta de objetivo do domínio incondicional do homem sobre a terra. O homem deste domínio é o super-homem" (NII, 125/niv, 82). Nietzsche fala "da claridade meridiana do humor pelo qual o homem se torna o centro incondicional e a única medida dos entes como um todo" (NII, 126/niv, 83). Nietzsche intensifica assim a metafísica antropocêntrica, iniciada por Descartes e que sustenta a tecnologia moderna (NII, 118ss/niv, 129ss).

Nietzsche, conclui Heidegger, não foi bem-sucedido na superação do niilismo. Talvez tenha sido responsável pela sua intensificação. O real niilismo é a "retirada" e o "deixar de aparecer" do próprio ser, isto é, o descuido do ser pela metafísica: "A essência do niilismo é a história na qual não há nada para o próprio ser" (NII, 338/niv, 210. Cf. LXV, 138). O niilismo só pode ser efetivamente combatido pelo reconhecimento do ser enquanto tal, e Nietzsche reconhece apenas os entes enquanto tais e o ser dos entes. Ele torna os problemas ainda piores ao considerar o ser como um "valor" que sobrepomos ao caótico "devir" dos entes. O próprio ser torna-se um peão no jogo jogado pela vontade de poder para assegurar sua própria subsistência e intensificação. Nietzsche não pode discernir a natureza real do niilismo por nele estar enredado. De fato, é essencial ao niilismo que ele esconda sua verdadeira natureza e se apresente em vários disfarces superficiais: "O niilismo mais fatal se dá naquele que se apresenta como defensor do cristianismo e que, por conta de vantagens e desempenhos sociais, assume a bandeira do cristianismo mais cristão. Todo o perigo deste niilismo encontra-se no fato de esconder-se a si mesmo inteiramente, contrastando agudamente e legitimamente com o que se poderia chamar de niilismo cru (p.ex., bolchevismo). A essência do niilismo é realmente tão profunda (já que alcança a verdade do ser e a decisão acerca dela) que precisamente estas formas inteiramente contrastantes podem e devem pertencer ao niilismo" (LXV, 140). O real niilismo não pode ser superado do modo como Nietzsche propõe. Tentar fazê-lo significaria que "o homem a partir de seus próprios recursos combate o próprio ser em seu deixar de aparecer". Isto haveria de "retirar dos eixos a essência do homem", pois o homem é essencialmente a "morada que o ser prepara-se para si mesmo" (NII, 365s/niv, 223s). O ser não está à disposição do homem. Podemos nos preparar para a sua chegada, mas não forçá-la: "A preparação da superação do niilismo começa na experiência fundamental de que, como o fundador de Da-sein, o homem é *usado* pela divindade do outro deus. O mais essencial e difícil nesta superação é, porém, o *conhecimento [Wissen]* do niilismo" (LXV, 140s). Heidegger fala da chegada do ser como se falasse da chegada de Cristo.

Jünger (1950) considerou o niilismo como resultado da tecnologia. A SF de Heidegger é uma carta aberta a Jünger sobre essa questão.

O

ontologia e ontologia fundamental O particípio presente do grego *einai*, "ser", é *on*. O seu neutro singular, com um artigo definido, é *to on*, "aquilo que é, o ente, a entidade, ser" — Heidegger reclama que, no uso feito por Aristóteles, significa ambiguamente tanto "o que é" quanto o "ser" daquilo que é (IM, 23/25). O plural de *(to) on* é *(ta) onta*, "entes", que, combinado com o grego *logos*, "palavra, dito, razão etc.", forma *Ontologie*, uma palavra cunhada em meados do século XVII e usada, diz Heidegger, por J. Clauberg, um aluno alemão de Descartes e professor em Herborn (NII, 208/niv, 154). Ontologia é o "estudo dos entes enquanto tais", mas pode ser uma ontologia "regional", preocupada com o SER ou a natureza de, por exemplo, números, espaço ou uma obra da literatura (XXII, 8). Em contraste com esta indagação ontológica, *ontologisch(e)*, as indagações e descobertas não-filosóficas de matemáticos, geômetras ou filólogos são ônticas, *ontisch(e)*, preocupadas com entes, não com o seu ser. (*Ontologisch* é freqüentemente acoplado com *exsitenzial*, e *ontisch* com *existenziell*: as duas distinções são similares, mas "EXISTÊNCIA" aplica-se apenas a DASEIN.) Mas "ontologia", como seu quase equivalente, "metafísica", usualmente indica um estudo geral dos entes (NII, 209/niv, 155). ("Ontologia" e "metafísica" perdem o prestígio com Heidegger.)

"O privilégio ôntico que distingue o Dasein está em ser ontológico" (ST, 12). Isto é, ao contrário de outros entes, Dasein compreende o ser dos entes. Mas se a "ontologia" está reservada a uma investigação teórica e conceitual do ser, é melhor dizer que Dasein é pré-ontológico (*vorontologisch*), i.e., que possui uma COMPREENSÃO implícita e pré-conceitual de ser. Dasein, possui, portanto, três camadas: 1. Ele se compromete com os entes onticamente, adquirindo conhecimento ôntico dos mesmos. 2. Ele só pode fazê-lo por causa da sua compreensão pré-ontológica do ser. 3. Como filósofo, pode atingir uma compreensão conceitual de ser, baseada em 2 (XXVII, 201). A ontologia regional, incluindo o que T.S. Kuhn chamou de "ciência revolucionária", que estabelece um novo paradigma para uma (novamente concebida e/ou demarcada) esfera de entes, fica entre 2 e 3 (cf. ST, 8ss); "ciência rotineira", pelo contrário, é similar a 1, relacionando-se com o paradigma do modo como 1 relaciona-se com 2.

O empreendimento de ST é não apenas *Ontologie*, mas *Fundamentalontologie* (ST, 13; XXVI, 196, 201s). A ontologia fundamental 1. analisa o ser de Dasein como 2. uma preparação para a "questão fundamental" sobre o (sentido ou significado do) ser.

Ela é fundamental porque as ontologias regionais e as ciências 1. são "modos de ser de Dasein" e pressupõem o acesso pré-ontológico de Dasein aos entes (ST, 13), e 2. não apenas pressupõem uma compreensão do ser, mas não podem realizar seu trabalho propriamente sem antes "clarificar o significado do ser" (ST, 11). Já que *tanto* Dasein *quanto* o ser são anteriores ou "fundamentais" para as outras ontologias, *Fundamentalontologie* certas vezes denota a ontologia ou "analítica" de Dasein (ST, 13), certas vezes a investigação do ser para o qual a analítica de Dasein é meramente "preparatória" (ST, 154, 182s, 436s). Feick, p.32s, desacredita este último sentido: ontologia fundamental, como toda ontologia, estuda os ser dos entes, *ta onta*, e não o ser enquanto tal. Feick explora o sentido tradicional de "ontologia", ao passo que Heidegger prefere "a ontologia tomada em seu sentido mais amplo, independente de inclinações e tendências ontológicas" (ST, 11), uma ontologia que inclui a questão sobre o ser enquanto tal (IM, 31/34).

Mais tarde, Heidegger critica o termo *Ontologie*: ele pode causar confusão com uma disciplina tradicional preocupada exclusivamente com os entes (IM, 31/34; EWM, 375/276s). A ontologia tradicional foi defendida por Hartmann como um refúgio para a "epistemologia" neokantiana (Cf. ST, 208n.), que examinava o ser ou a natureza das coisas e não apenas nossos modos de conhecê-las, postulando a hierarquia dos níveis de entidade — natureza inanimada, plantas, animais, homem. Heidegger rejeita tal estratificação. Ela não dá lugar para utensílios e tecnologia (LXV, 273ss). Ela nega que os níveis menos elevados sejam dependentes dos níveis mais elevados, quando entes "menos elevados" (p.ex., TERRA) são iluminados e de certo modo constituídos pelos mais elevados (p.ex., mundo): "Não há pedra ou correnteza sem planta e animal" (LXV, 277). A ontologia fundamental foi um modo "transicional" de superar a ontologia tradicional, por meio do questionamento do seu "fundo e fundamento" (NII, 209/niv, 155; LXV, 182, 205, 228, 283, 305). Ela afasta-se, portanto, alcançando o outro lado da DIFERENÇA ontológica, o ser. Assim como a ontologia tradicional PROJETA os entes para a entidade, nós agora também projetamos "a entidade como ser para a sua verdade" (LXV, 450). A ontologia fundamental é metaontologia.

Depois de ST, o ser ainda está relacionado a Dasein. ST passa de Dasein para ser, mas a ordem é posteriormente revertida. "Se a questão sobre o ser procura não apenas o ser dos entes, mas o próprio ser em sua essência, então precisamos de uma completa e explícita fundamentação de Dasein, guiada por esta questão. Por esta única razão a fundamentação assumiu o nome de 'ontologia fundamental' [...]" (IM, 133/146). Esta fundamentação é não somente uma versão renovada da ontologia tradicional: "Precisamos readaptar o Dasein histórico do homem — e isto sempre inclui nosso próprio Dasein futuro, na totalidade da história que nos foi legada — ao poder do ser, que deve ser aberto de modo original" (IM, 32/34). A tarefa de Heidegger agora é devolver o homem à sua relação primordial com o ser, não simplesmente analisar o seu ser. A ontologia é suplantada pela HISTÓRIA DO SER: "Em suma: para repensar toda a essência humana, tão logo ela seja fundada em Da-sein, ser-historicamente [seinsgeschichtlich] (mas não 'ontologicamente')" (LXV, 103). A mudança não é meramente terminológica. O pensamento de Heidegger é agora mais histórico: a resposta à questão "O que são os entes?" não é independente do que os homens fazem, dizem e pensam acerca das respostas que deram e darão a esta mesma questão. O ser aproxima-se diretamente e não mais por meio de Dasein. A coincidência do homem com Dasein não está garantida.

O contraste entre *ontologische* e *ontisch* persiste no pensamento tardio de Heidegger. Ele e Fink discutem se, em Heráclito, a palavra *kosmos*, deve ser considerada onticamente ou ontologicamente (XV, 132/79, 177/109) e sobre a diferença entre a proximidade ôntica e a proximidade ontológica (XV, 232ss/144ss).

ontoteologia *Ontologie* é o "estudo [logos] dos entes [onta]", *Theologie*, o "estudo de Deus [theos]". Heidegger combina essas palavras derivadas do grego para formar *Onto-Theologie* ou *Onto-Theo-Logie*. A idéia, mas não as palavras, vem de Aristóteles, cuja "primeira filosofia" considera tanto os entes enquanto tais quanto o ser mais elevado (K, 220/150; EWM, 373/275). Assim sendo, a ontoteologia formula duas questões distintas: 1. O que são os entes enquanto tais em geral? 2. O que é o ser mais elevado, e qual a sua natureza? (KTS, 443). As questões fundem-se facilmente em alemão, já que *Was ist das Seiende?*, "O que são os entes?", é literalmente "O que é o ser?" ou "O que é isto que é?", que poderia ser tanto a questão 1 quanto a questão 2. Certas vezes Heidegger explica de modo diferente as duas questões. A questão 1 é "sobre os entes enquanto tais [nach dem Seienden als einem solchen]", a questão 2 é "sobre os entes como um todo [nach dem Seienden im Ganzen]" (K, 220/150). Ele imputa esta fusão à sua obra anterior: em OQM, "a metafísica é definida como a questão sobre os entes enquanto tais *e* como um todo [nach dem Seienden als solchen *und* im Ganzen]. A totalidade deste todo [die Ganzheit dieses Ganzes] é a unidade dos entes, o solo que os traz à luz e os unifica. Para qualquer um que possa ler, isto significa: a metafísica é Onto-Theo-Logie" (ID, 51/54). Em outras obras, ele localiza a confusão na frase inteira *das Ganze des Seienden als solchen*, "o todo dos entes enquanto tais", que pode significar: 1. "os aspectos mais gerais dos entes", ou 2. "o ser mais elevado e portanto divino" (EWM, 373/275). (Aristóteles não tem culpa *desta* confusão: seu deus é um ente entre os outros, não a totalidade dos entes. Mas em ID Heidegger está lidando com Hegel, cujo deus é a estrutura geral dos entes, não um ente individual.)

Biologie é o "estudo" ou "ciência" dos seres vivos. Mas na *Onto-Theologie*, *-logie* desempenha um papel mais importante. *Logos*, de *legein*, "dispor, arranjar, reunir, dizer etc.", significa "solo, deixar (as coisas) estarem diante (de nós) [Vorliegenlassen]", e também "reunião [Versammlung], união" (ID, 54s/57; 67/69). A metafísica faz as duas coisas. Ela reúne os entes para considerá-los "como um todo". Ela considera o ser com o "solo" dos entes: "Ontologia e teologia são '-logias' porque alcançam as profundezas [ergründen] dos entes enquanto tais e os fundamentam [begründen] como um todo [im Ganzen, lit. 'no todo']" (ID, 56/59). Por isso, Hegel chamou a metafísica de "lógica"; ela é *Onto-Theo-Logik*.

Como Deus torna-se *um* ente, o ente mais elevado, ao invés de simplesmente *Sein*, "o ser"? Ser e entes são distintos, mas inseparáveis. O ser "fundamenta [gründet]" os entes, e inversamente os entes "constituem [begründet]" o ser. Os entes só podem, no entanto, constituir o ser na forma de um único ente supremo, uma causa que é *causa sui*, "causa de si": "Este é o nome apropriado para o deus da filosofia. O homem não

pode rezar para este deus, nem lhe oferecer sacrifícios. O homem não pode cair de joelhos por admiração diante da causa sui, nem dançar e tocar diante deste deus" (ID, 70/72). Heidegger considera que "o pensamento sem-deus", o pensamento que rejeita esse deus da filosofia, está "talvez mais próximo do deus divino" (ID, 71/72): "O caráter ontoteológico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não na base de um ateísmo qualquer, mas a partir da experiência de um pensamento que viu na onto-teo-logia a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica" (ID, 51/55). Pensando sobre esta unidade, e sobre a DIFERENÇA que a metafísica discerne apenas vagamente, Heidegger vai além da metafísica.

origens e começos Heidegger utiliza dois principais grupos de palavras:

1. *Springen*, "pular, saltar", era originalmente "surgir, elevar-se, rebentar", e aplicava-se especialmente a nascentes ou fontes de água. *Sprung*, "pular, saltar", já significou uma "nascente, fonte". O verbo *erspringen*, "brotar, jorrar, emanar", foi atualmente suplantado por *entspringen*, "levantar, erguer-se, brotar de etc.", mas o substantivo correspondente, *Ursprung*, sobrevive com o sentido de "origem". Esta palavra originalmente significava "brotar/emanar, fonte [esp. de água]". (*Ur-* era originalmente *er-*, "diante", tendo passado a significar "original, primordial"; *Ursprung* pode, assim, ser tomado como "salto original, primordial".) *Ursprünglich*, "originário, inicial, primeiro; natural, intacto, 'de muitos recursos'", foi usado primeiramente pelos místicos, mas ficou comum no século XVIII sob a influência do francês *original*. *Ursprünglich(keit)* não significa "original(idade)" no sentido de "novidade, excentricidade". Sugere "primitivo, primevo, primordial". *Ursprung* aproxima-se de *Herkunft*, "origem, extração, linhagem, lit., de onde algo provém", mas Heidegger as distingue (cf. ACL, 7/143, 64s/202).

2. *Fangen* é "pegar, agarrar, capturar, apanhar". *Anfangen* significa, originalmente, "arrebatar, apossar-se de". Hoje se diz "começar, iniciar". *Anfang* é "começo"; *anfänglich*, "inicial(mente)", é próximo de *ursprünglich*. *Anfang(en)* também é próximo de *Beginn* e *beginnen*, mas Heidegger os diferencia: um *Anfang* é mais radical e fundamental do que um *Beginn*, e captura seus profetas — Anaximandro, Parmênides e Heráclito — em seu "domínio" (LIV, 2, 9ss).

Ursprünglich ocorre com freqüência em ST, em um sentido que combina as prioridades ontológicas, avaliatórias e algumas vezes (implicitamente) históricas. Pensamento, interpretação etc. são *ursprünglich* à medida que descobrem (ou indagam acerca de) um fenômeno etc., *ursprünglich*. Acaso é a nossa visão de DASEIN como cuidado, pergunta Heidegger, uma INTERPRETAÇÃO *ursprüngliche* de Dasein? Qual é o nosso critério para *Ursprünglichkeit*?, originariedade? O que queremos dizer com isso? Ele responde que uma interpretação ontológica só é *ursprünglich* se: 1. a "situação hermenêutica", cf. nossa posição prévia, visão prévia e concepção prévia conformam-se ao fenômeno; 2. nossa posição prévia abarca a totalidade do ente sob consideração; 3. nossa visão prévia nos concede não somente um "primeiro esboço do ser do ente, mas considera-o "no que diz respeito à *unidade* das suas atuais e possíveis características estruturais" (ST, 231s). A interpretação feita por Heidegger de Dasein em sua "cotidianidade mediana" preenche unicamente a condição 1. Ela falha em 2, já que abrange apenas um breve espaço de tempo do caminho percorrido pelo Dasein entre nascimento e morte. Ela falha em 3, já que considera Dasein unicamente em sua inautenticidade ou neutralidade, sem explicar a autenticidade ou mesmo a sua possibilidade. As duas falhas estão conectadas: somente o Dasein autêntico examina a si mesmo como um todo, e a interpretação (conceitual) de Dasein dada pelo filósofo é guiada pela própria interpretação de si (não-conceitual) de Dasein. Ao discernir a "autêntica habilidade de ser um todo [Ganzeinkönnen]" de Dasein, o filósofo revela o "ser original" de Dasein, descobrindo que a temporalidade é o "solo originalmente ontológico da existencialidade de Dasein", já que somente a temporalidade de Dasein explica a "totalidade estrutural articulada" do cuidado (cura), e de fato "constitui o sentido original do ser de Dasein" (ST, 235). *Ursprünglich* é aqui próximo a "fundamental": uma teoria ou interpretação "fundamental" incluem o todo do interpretandum, revelam sua natureza "fundamental", e explicam aspectos secundários em sua função. O "original", por exemplo, a temporalidade finita, é algumas vezes contrastado com o "derivado [abgeleitet(e)]", por exemplo, a temporalidade infinita (ST, 330s).

A "totalidade original da constituição de Dasein", o cuidado (cura), está articulada e funda uma multiplicidade de fenômenos secundários. A originalidade não está necessariamente vinculada à simplicidade: "A Ursprung ontológica do ser do Dasein não é 'mais superficial' do que aquilo que dela surge; ela o excede em poder desde o início; no campo da ontologia, todo 'brotar ['Entspringen']' é degeneração. A penetração ontológica na 'Ursprung' não chega ao que é onticamente óbvio para o 'senso comum'; ela mostra como toda evidência é questionável" (ST, 334. Mas cf. XXXI, 103, onde Heidegger concorda com Aristóteles que "o mais simples, i.e., o mais original, aproxima-se mais de um princípio"). "Se questionamos mais originalmente [do que questionou Nietzsche acerca da verdade], isto nunca garantirá uma resposta mais certa mas, ao contrário, apenas uma questionabilidade mais elevada acerca da essência da verdade; e precisamos desta questionabilidade, pois sem ela a verdade permanece indiferente" (LXV, 362).

Diferentes fenômenos dentro da CURA-CUIDADO, tais como ocupação e preocupação, ser por meio dos utensílios e ser com os outros, são *gleichursprünglich*, "igualmente originais, eqüiprimordiais": nenhum deles é derivado ou baseado no outro (XXI, 226; ST, 181). Isto não significa que sejam, em princípio, separáveis: não poderíamos lidar com as coisas se não fôssemos com os outros, nem ser com outros se não pudéssemos lidar com as coisas. Se os fenômenos são *gleichursprünglich*, nenhum funda o outro unilateralmente, mas cada um pode implicar ou acarretar o outro. Portanto, utensílio e produtos implicam clientes e fornecedores. Inversamente, outros reconhecidos em sua alteridade implicam comunicação, que por sua vez implica coisas intersubjetivamente identificáveis para que se as possa nomear e levar à fala.

Posteriormente, o pensamento de Heidegger torna-se mais histórico. *Ursprung* e seu quase-equivalente *Anfang* em geral referem-se a um acontecimento histórico (XXXIX, 200ss, 239ss). Um *Ursprung* ou *Anfang* não é simples ou primitivo; é um massivo *Sprung*, "pulo, salto" adiante, antecipando implicitamente o que dele possa

brotar (ACL, 63ss/201ss; IM, 119/130). Por isso é inexplicável. "A pureza e a grandeza do conhecimento histórico encontram-se na compreensão da natureza misteriosa deste começo. Conhecimento de uma pré-história [Ur-geschichte] não é descobrir o primitivo e colecionar ossos. Não é a ciência natural, nem em parte nem em sua totalidade; se é alguma coisa, é mitologia" (IM, 119/131). Este é o "primeiro" começo, o grego, da filosofia e da história "ocidental", um "grande e singular momento de criação" (LXV, 196). "O pensamento 'primordial [anfängliche]' *transfere* seu questionamento sobre a verdade do ser *para trás*, em direção ao primeiro começo como a origem da filosofia. Desse modo, ele obtém uma garantia de que virá *de trás* para o seu outro começo [...]" (LXV, 59). Para preparar-se para o "outro começo" da história humana, que não será "nenhum contramovimento", já que contramovimentos "são capturados em sua própria vitória. [...] caindo nas garras do conquistado", precisamos confrontar-nos com o primeiro, mantendo-nos ao mesmo tempo à distância, tanto para compreendê-lo quanto para evitar que nele nos enredemos (LXV, 186). O *Sprung* envolvido no começo é similar a um PROJETO. Da-sein "se funda no salto. A destinação do salto, aberta por ele, é primeiramente fundada pelo salto" (LXV, 303). O salto abre o aí (*Da*). Mas agora "apenas uns poucos vêm ao salto, e por diferentes trilhas" (LXV, 236).

Heidegger não diz absolutamente nada sobre culturas pré-gregas. Para as questões: foram eles humanos ou Dasein? Tinham eles uma filosofia? sua resposta é: só podemos compreendê-los "privativamente", em função de nosso próprio pensamento derivado do pensamento grego.

ouvir *Hören* tem origem em uma palavra que significava "prestar atenção, notar, ouvir, ver". Significa agora "ouvir (algo de/sobre); escutar; atender, obedecer". *Horchen*, "escutar, dar atenção a, atender", desenvolveu-se a partir de *hören*, mas está mais ligado a escutar sons, enquanto *hören* envolve a *compreensão*. Sendo assim, pode-se *horchen* sem *hören*. "Alguém que não está ouvindo no sentido genuíno (assim como quando falamos de uma pessoa, 'Ele não ouve!' — o que não significa que seja surdo) pode escutar [horchen] muito bem e, por esta mesma razão, não ouvir, já que o mero escutar é uma modificação privativa definida do ouvir e compreender" (XX, 368). Mas até mesmo o escutar envolve a compreensão: "Até o escutar é fenomenalmente mais original do que a mera sensação de tons e percepção de sons. Até escutar é ouvir com compreensão. 'Em primeiro lugar' nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, o bonde elétrico, a motocicleta. Escuta-se a coluna em marcha, o vento do norte []. É indispensável uma atitude superficial e complexa para se 'ouvir' um 'ruído puro'" (XX, 367, Cf. ST, 163; ACL, 15/151s).

Hören forma diversos compostos ligados a ouvir, tais como *überhören*, "não ouvir, ignorar", e *hinhören*, "escutar" (cf. ST, 271). Ele também deu origem a *gehorsam*, "obediente", e *hörig*, "servidão, em cativeiro, escravizado". O mais importante para Heidegger é *gehören*, que já significou "ouvir, obedecer", tendo perdido contato com ouvir, passando a significar "pertencer (a), convir etc.". *Gehörig*, "que pertence, que convém", e *zugehörig*, "que acompanha, que pertence", desenvolveram-se a partir de *gehören*. Portanto: "Dasein escuta [hört] porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, Dasein obedece, na escuta, à

existência e a si próprio, 'pertencente' a essa obediência". (ST, 163). E: "Ser-com possui a estrutura de um *pertencer-ouvinte-obediente [Zu(ge)hörigkeit]* aos outros, e unicamente a partir deste pertencer primário [Zugehörigkeit] há coisas tais como separação, formação de grupo, desenvolvimento da sociedade e afins" (XX, 367). Escutar é essencial para a fala: "Escutar pertence à fala assim como ser-com pertence ao ser-no-mundo". Entretanto, nós "ouvimos em primeiro lugar o que é dito, aquilo sobre o que é a fala, não o seu dizer e a fala sobre algo". A fisiologia, assim como a acústica, é secundária: "Que haja para ouvir coisas tais como lóbulos da orelha e tímpanos é puro acaso" (XX, 368).

Mais tarde, Heidegger argumenta que escutamos não apenas os outros, mas a própria linguagem: "Nós não apenas falamos linguagem, nós falamos *a partir* da linguagem. Nós só podemos fazê-lo por termos sempre já escutado a linguagem. O que assim escutamos? Escutamos o falar da linguagem [das Sprechen der Sprache]" (ACL, 254/124). *Die Sprache spricht*, "a linguagem fala no que é dito, i.e., mostra. Seu dizer [Sagen] brota do dito [Sage] que já foi falado e ainda é não-falado, o dito que permeia a estrutura ou desígnio [Aufriss] da linguagem. A linguagem fala no sentido de que ela é o mostrar que alcança todas as regiões do que é vigente [Anwesendes] e deixa o que quer que venha a vigorar [Anwesendes] a partir dessas regiões aparecer e desaparecer" (ACL, 254s/124). A linguagem abre, revela e ordena o mundo para nós. Revela aspectos do mundo dos quais oradores particulares geralmente não estão conscientes. A afinidade de *gehören* e *hören*, por exemplo, já "foi falada" explicitamente, mas foi há muito esquecida, "até agora ainda não-dita". Ela ainda está na linguagem, esperando que possamos ouvi-la.

P

palavras *Wort* é "palavra", mas com freqüência "palavras, (um) dito". Ela possui dois plurais: *Wörter* são palavras destacadas, *Worte* são palavras em um contexto (p.ex., Anax, 297/14). A visão de Heidegger das palavras, assim como da linguagem, passa por três fases:

1. Palavras são intrinsecamente sem significado: "Em palavras como essas não há conexão, não há ordem; elas são simplesmente conglomerados, próximos uns dos outros como algo sem sentido, sem significado e sem qualquer relação discernível" (DS, 291); "palavras e complexos de palavras como esses nada indicam" (DS, 299). Palavras recebem um sentido pelo seu uso em sentenças para expressar juízos.

2. Palavras surgem da significação pré-linguística: "A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, [wörtendinge] não são coisas dotadas de significados" (ST, 161). Embora "a linguagem possa ser estilhaçada em palavras-coisas simplesmente dadas" (ST, 161), não há "palavras-coisas" preexistentes sem significado, como DS sugeria: uma linguagem desconhecida é ouvida como "palavras *incompreensíveis*" (ST, 164), vistas não como um "caos", mas como "uma inscrição visível que não somos capazes de ler" (NI, 563/niii, 77s). A gramática é tão importante, e, para Heidegger, tão defectiva, quanto as palavras: "uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os *entes*, outra coisa é apreender o ente em seu *ser*. Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras, mas, sobretudo, a 'gramática'" (ST, 39). Não obstante, palavras têm importância intrínseca, que ultrapassa seu uso em proposições para expressar juízos. Isto é sugerido pela sua insistência em afirmar que expressões gregas, tais como *zoon logon echon*, não podem ser traduzidas para o latim *animal rationale* sem perda (ST, 165), e também pela sua tendência de ligar palavras de mesmo radical: *fragen*, "perguntar", *anfragen*, "perguntar, inquirir (de alguém)", *befragen*, "questionar, interrogar (alguém sobre algo)", *erfragen*, "indagar, averiguar (algo)" (ST, 5); *hören*, "ouvir", *hörig*, "escravizado, em cativeiro", *zugehörig*, "pertencente" (ST, 163). Uma palavra, ou família de palavras, é mais importante do que um conceito claro. Uma palavra tal como *kategoria*, "endereçamento, acusação, categoria", ou *aletheia*, "desencobrimento, verdade", é uma "palavra primordial [Urwort]", cujo "conteúdo original foi perdido e precisa ser recuperado" (XXVII, 79. Cf. NII, 74/niv, 37s). Heidegger

não apenas liga as palavras, como também as distingue: "questão" e "problema" (XVII, 73ss), "espera [Hoffen]" e "esperança [Hoffnung]" (ST, 345), e assim por diante. Ambigüidades revelam mais do que ofuscam. "Dasein no homem *forma* o mundo" significa: (a) ele o produz, (b) ele o retrata, (c) ele o constitui, o circunscreve. "Se falamos de formação-de-mundo neste sentido triplo, será isto um jogo [Spiel] de palavras? Decerto — isto é, mais exatamente, jogar com o jogo da linguagem. Este jogo da linguagem não é divertido; brota de uma falta de leis que precede qualquer 'lógica' e que nos faz exigências mais profundas do que faz o puro seguir as regras de formação-definição. [...] precisamos ousar jogar esse jogo, para [...] escapar da sedução da fala cotidiana e seus conceitos" (XXIX, 414. Cf. SF, 105). Isto inutiliza o "intelecto vulgar", que toma a questão sobre a essência do mundo do mesmo modo como uma questão sobre os preços atuais da bolsa de valores.

3. À medida que o pensamento de Heidegger torna-se mais histórico, ele percebe que certas "palavras básicas" — "arte", "beleza", "verdade", "ser", "conhecimento", "história", "liberdade", *Bildung* ("educação, cultura"), "natureza" — possuem sentidos obscuros ou "encobertos". Denotam coisas essenciais para o DASEIN, variando, porém, de significado dentro de certos limites. O sentido da palavra *Bildung* usado por Goethe e Hegel difere do sentido de *Bildung*, na década de 1890, já que "o mundo incorporado no dito é diferente" (NI, 169s/ni, 144). Até mesmo o sentido de palavras não-fundamentais, como "casa", varia com as coisas às quais ele se aplica; as casas de 1890 diferiam das de 1820. Mas nossa visão fundamental de mundo, nosso mundo de fato, depende do sentido de cada palavra fundamental — de todas as palavras fundamentais, já que uma mudança em qualquer uma delas afeta todas as outras. "Palavras fundamentais [Die Grundworte] são históricas" (NI, 169/ni, 144). Não apenas seus sentidos mudam ao longo da história. Dasein deve também decidir o que ele mesmo significará através delas e sua decisão determina o curso da história. (Posteriormente, Heidegger faz uma outra lista de *Grundworte*: forma, domínio, representação, poder, vontade, valor, segurança: SF, 67.)

Heidegger está interessado não somente em mudanças históricas de pequena escala, relativamente recentes, mas também no "primeiro começo" da história ocidental e no próprio ser. Estes três interesses convergem. "Ser" é a mais fundamental das palavras: "toda palavra enquanto palavra é uma palavra 'do' ser ['des' Seins], e não apenas quando a fala é 'sobre' e 'do' ['vom'] ser. Trata-se de uma palavra 'do' ser no sentido de que o ser expressa a si mesmo em cada palavra e deste modo esconde a sua essência" (NII, 252/niv, 193). Mas a "verdade do ser" não pode ser dita em nossa linguagem ordinária, cada vez mais desgastada.Toda linguagem é linguagem dos entes. Não podemos inventar uma nova linguagem para o ser. "Todo dito precisa deixar surgir também a habilidade para ouvir." Destarte, precisamos usar a "mais pura linguagem natural como a linguagem do ser. Esta transformação da linguagem penetra reinos ainda fechados para nós, já que não conhecemos a verdade do ser. Por isso, falamos da 'renúncia da busca', da 'iluminação do velamento', do 'acontecimento apropriador' ('Er-eignis'), de 'Da-sein', não extraindo verdades das palavras, mas abrindo a verdade do ser em tal dito transformado" (LXV, 78. Cf. 3). Heidegger utiliza

a etimologia para reanimar palavras desgastadas e retraça as palavras originárias do primeiro começo. Prefere o grego, o alemão e o sânscrito, linguagens "filosóficas", "não permeadas pela terminologia filosófica, mas filosofantes enquanto linguagem e formação de linguagem" (XXXI, 50. Cf. NII, 73/niv, 37; LI, 16; XXVII, 309). Valoriza a tendência que elas possuem para combinar palavras com vistas a formar novas palavras e de usar palavras antigas com propósitos filosóficos, em vez de emprestá-las de outras línguas, e a capacidade de preservar suas raízes antigas. Podemos aprender certas coisas a partir das palavras que não são evidentes ou de intenção consciente para o orador: "a linguagem não é obra do homem: a linguagem fala" (PT, 72/25).

Heidegger intriga-se com a última estrofe do poema "A palavra" de Stefan George: "Assim aprendi com tristeza a renúncia:/ Nenhuma coisa que seja onde falta a palavra" (ACL, 163ss/60ss, 220ss/140ss). Podemos compreender algo de certo modo, mesmo sem possuir palavra para ele (XXXI, 52). Mas "a palavra condiciona [be-dingt, 're-coisifica'] a coisa para uma coisa" (ACL, 232/151). Palavras são mais cruciais do que proposições, palavras que "recolhem" ou "reúnem" coisas. Palavras combinam-se, mas não em formas gramaticais ordinárias: "A libertação da linguagem da gramática para uma estrutura-essencial mais originária está reservada ao pensamento e à criação poética" (CH, 312/218). Prefere *Sagen*, "dito", a *Aussagen*, "proposição, lit., enunciação": "O dito do pensar primordial encontra-se fora da distinção entre conceito e cifra" (LXV, 281). O nomear é crucial. Ele conecta o *Name*, e o grego *onoma*, "nome", com *gnosis*, "conhecimento": "O nome torna conhecido. [...] Nomear é um dito, i.e., um mostrar, que abre para nós o modo como algo deve ser experimentado e retido em sua vigência [Anwesenheit]" (EHD, 188).

passado e ter sido As palavras usuais para "passado" e "o passado" são *vergangen* e *(die)Vergangenheit*. Ambas vêm do particípio passado, *vergangen*, de *vergehen*, "passar, passar por, morrer, lit., ir [gehen] embora [ver]". Possuem um tom de "terminado para sempre". Isto não serve para Heidegger: "O passado [Vergangenheit] — experimentado como historicidade autêntica — é qualquer coisa, menos o que passou [das Vorbei]. Ele é algo para o qual eu posso retornar sempre mais uma vez" (CT, 19). Mas o que é passado está muitas vezes terminado para sempre: dizer que alguém ou algo "é história" pode significar que ele vive no presente, mas pode significar, especialmente se for "história antiga", que está terminado para sempre. Heidegger forja então uma outra palavra, usando o particípio passado de *sein* ("ser"), *gewesen*, "(ter) sido": *(die) Gewesenheit*, "(vigor de) ter sido, passado vivo" (XXI, 413; ST, 326). O passado da maioria dos verbos alemães é formado pela junção do particípio passado com o presente de *haben*, "ter", como auxiliar: *ich habe gerufen*, "Eu chamei". Alguns verbos formam seu passado usando *sein* como auxiliar: *ich bin gereist*, "Eu viajei". O verbo *sein* usa *sein* como auxiliar: *ich bin krank gewesen*, "Eu estive doente". Heidegger explora isto ao explicar o sentido de *Gewesenheit*. "'Desde que' Dasein facticamente exista, ele nunca será passado [vergangen], mas sempre *foi* [ist, lit., 'é', gewesen, lit., 'sido'] no sentido de 'eu *sou*-um-ter-sido' ['ich *bin*-gewesen']" (ST, 328). A expressão "sempre já" (*immer schon*) ou "alguma vez já" (*je schon*) é formada por analogia com *immer noch*, lit., "sempre ainda", uma forma enfática de

"ainda" — "Ele *ainda* não está trabalhando!" (NII, 319/niii, 238). Heidegger relaciona-a com o SER-LANÇADO DO DASEIN: "o 'já' [das 'Schon'] significa o sentido existencial temporal do ser deste ente que, na medida em que *é*, é alguma vez já [je schon] lançado" (ST, 328). Isto também se aplica a outros aspectos do ser de Dasein: "nós sempre já funcionamos em uma compreensão do ser" (ST, 5). Ela expressa duas idéias: 1. Todo Dasein foi arremessado no mundo, adquiriu uma compreensão do ser que carrega consigo. 2. *Eu* não posso dirigir, ou observar, minha *própria* entrada no mundo nem minha aquisição de aspectos essenciais ao fato de eu ser Dasein; a partir de minha *própria* perspectiva eu *sempre* estive no mundo, etc. A *Gewesenheit* está mais relacionada ao que eu "sempre já sou" do que à cronologia.

Gewesenheit, junto com *Zukunft*, "futuro", e *Gegenwart*, "presente", é uma das três "ecstases" da TEMPORALIDADE. *Ekstase(n)* vem do grego *existanai*, "deslocar, desordenar etc." via *ekstasis*, "distração, desordem, espanto, transe etc." Heidegger reanima o sentido original de "sair de si": o tempo sai de si para o passado, presente e futuro. Enquanto o "caráter fenomenal" do futuro é "em direção a si mesmo [Auf-sich-zu]" e o do presente é "deixar que algo venha ao encontro de alguém", o do ter-sido é "de volta a [Zurück auf]". Assim como o futuro envolve o "à frente de si mesmo" e o presente "ser junto às coisas", do mesmo modo o passado envolve o "já ser no" mundo (ST, 317, 328s)

Como o passado sobrevive no presente? Não simplesmente em virtude de efeitos que acontecimentos passados causam em nosso estado presente. Pedras, árvores e animais são afetados por seu passado, mas possuem apenas um *Vergangenheit*, não um *Gewesenheit* ao qual possam "retornar". Ele também não sobrevive devido à pesquisa histórica: reconhecer um texto ou artefato existentes atualmente como evidência daquilo que foi pressupõe uma anterior compreensão do passado (XX, 290 etc.). Posteriormente, Heidegger associa a historiografia mais com o que está morto do que com o passado vivo: *Historie* é a "determinação e explicação do passado [Vergangenen], do ponto de vista das preocupações em calcular o presente" (LXV, 493; cf. NII, 49/niv, 16s). Namier expressou um pensamento comparável: "Espera-se que as pessoas lembrem-se do passado e imaginem o futuro. Mas em realidade, quando discursam ou escrevem sobre a história, elas a imaginam em função de sua própria experiência, e quando tentam estimar o futuro elas citam supostas analogias com o passado: até que, por um duplo processo de repetição, imaginam o passado e lembram-se do futuro" (Namier, 69s).

Várias palavras expressam nosso relacionamento com o passado: 1. *Behalten, (das) Behalten*, "reter, retenção". Husserl argumentou que ouvir uma melodia envolve "reter" as notas que já ouvimos — o que não é relembrar, mas sim a sua pré-condição. Heidegger usa *behalten* de modo similar (XXI, 413). 2. *Vergessen, (das) Vergessen, (die) Vergessenheit*, "esquecer, o esquecer, esquecimento". 3. *(sich) erinnern, (die) Erinnerung*, "relembrar, recordar, recordação". 4. *Wiederholen; (die) Wiederholung*, "repetir, retraçar, lit., buscar de volta; REPETIÇÃO". Em ST, estas palavras são relatadas assim: AUTÊNTICO vigor-de-ter-sido é repetição, isto é, ir de volta ao passado da vida de alguém e/ou da "tradição" de alguém, e retraçar possibilidades, o mais próprio "poder-ser" de alguém. No inautêntico vigor-de-ter-sido, o ser-lançado e o mais

próprio poder-ser de alguém são "esquecidos" por causa das ocupações do presente. Uma pessoa também pode falhar em reter, "esquecer", em um "sentido derivado". O lembrar-se torna-se possível pelo esquecimento, o "esquecimento" fundamental que contrasta com a "repetição", não com a "retenção". Isto inclui duas idéias: 1. O "esquecimento" fundamental faz o passado *passado* em vez de presente, abrindo o passado como um campo de recordações. 2. Já que Dasein esqueceu-se de si mesmo e está "perdido na 'superficialidade' [Äuserlichkeit, lit., externalidade] das suas ocupações", ele pode *sich erinnern*, lembrar-se, mas lit. "introduzir-se (no)" campo aberto pelo esquecimento (ST, 339).

Esquecer continua sendo importante depois de ST. Ele é o "modo dominante do vigor-de-ter-sido [Gewesenseins], i.e., surge da ilusão de que o que foi [das Gewesene] já não 'está' mais aí e de que Dasein, enquanto puder, na compreensão de si, retornar para si mesmo a partir de seu pode-ser, apenas volta para aquilo que é correntemente presente, que acabou de fechar a porta atrás dele para o vigor-de-ter-sido. Mas fechar a porta para ele é também sempre um modo de temporalizar [Zeitigung] o vigor-de-ter-sido, de, ao seu modo, apresentar para o ser aquilo que foi" (XXVI, 267). Heidegger discute com Platão: "nosso contato com o ser baseia-se não na anamnese [reminiscência], [...] mas em um esquecer, esquecer que retornamos [do sermos lançados no PROJETO]. [...] Então tudo que permanece é o retorno: a retenção da entidade (idéia [platônica]), que é um esquecimento do que ocorreu no ACONTECIMENTO" (LXV, 453). Heidegger deve muito ao *Fedro* de Platão; interpreta a sua explicação das nossas almas decaídas, esquecidas do que vimos antes da nossa queda mas que, pouco a pouco, passam a recordar, em função da nossa compreensão, e esquecimento, do ser (cf. NI, 218ss/ni, 188ss).

"O vigor-de-ter-sido surge de certa forma a partir do FUTURO" (ST, 326).

pensar e questionar *Denken* é "pensar". Heidegger explora a sua afinidade com as palavras *Dank, danken*, "obrigado", "agradecer", que antes significaram "pensar, lembrar" (WHD, 149/244). *Denken* forma diversos compostos: *Andenken*, "lembrança", mas como *An-denken*, "pensar sobre [an]" (NII, 402/ep, 4); *erdenken*, "cogitar, inventar, planejar" (LXV, 428). "Atenciosa(mente)" é *denkerisch*, uma palavra que Heidegger contrasta com "pensativamente [denkend, denkmässig]" (LXV, 95, 235), e freqüentemente relaciona com *dichterisch*, "poetic(amente), inventiv(amente)" (NI, 329/nii, 73). Usa muitas vezes *sich besinnen*, *Besinnung*, "refletir (sobre), reflexão", para o pensar filosófico, especialmente porque, ao contrário das ciências, ele essencialmente reflete sobre o seu próprio ponto de vista (XXIX, 415; LXV, 44; G, 13s/46s). *Besinnung* distingue-se, muitas vezes, de *Reflexion*, que Heidegger (como Hegel) associa à reflexão ou "desvio" da luz e, portanto, com o fato de Dasein desviar-se das coisas para si mesmo (XXIX, 226). *Reflexion* era um conceito estimado por Husserl. Heidegger assimila-o ao *cogito* de Descartes, essencialmente auto-reflexivo, *cogito me cogitare*, "Eu penso que penso" (XVII, 284. Cf. 261, 175 sobre são Tomás).

O pensar forma uma hierarquia. No fundo está *das rechnende Denken*, "o pensamento calculador" ou *das Rechnen*, "avaliação, conta, cálculo", de *rechnen*, "contar etc.", uma palavra que, junto com compostos tais como *berechnen*, "calcular", normalmente recebem em Heidegger um tom negativo. "A cotidianidade considera Dasein como um assunto de ocupação simplesmente-dado, isto é, algo dirigido e calculado [verrechnet]. A 'vida' é um 'negócio', quer ela cubra ou não os seus gastos" (ST, 289). "Pensar no sentido de calcular [Berechnens] [...] subsiste unicamente *dentro de* um horizonte fixo, dentro de limites, não vistos por esse pensar" (NI, 639/niii, 143). O pensamento do cientista não é tão ofuscado quanto o do comerciário, mas nenhum deles transcende o seu horizonte para refletir sobre ele e sobre o seu próprio pensamento (NI, 372/nii, 111s).

No topo da hierarquia, está o genuíno pensamento filosófico. No período de ST, pensar inclui questionar. Uma questão (*Frage*) é distinta de um *Problem*. Um problema (tal como o problema do livre-arbítrio) é uma entidade objetificada e extemporânea, extraída por filósofos tais como Windelband e Hartmann de obras de Platão, Kant etc. Uma questão é um acontecimento concreto, situado. Questões, ao contrário de problemas, não restringem-se a uma seleção tradicional. "*Há uma história de problemas unicamente a partir de um ponto de vista filosófico explícito.* Em contrapartida, uma inquisição *genuinamente* livre de pontos de vista conhece apenas 'assuntos' ['Sachen'] como possíveis fontes e motivos de questionamento e de desenvolvimento de aspectos nos quais eles devem ser questionados" (XVII, 78). Respostas a questões não são proposições predeterminadas: "uma resposta [Antwort] só é uma resposta quando sabe desaparecer do modo correto" (XVII, 76). Uma resposta nos impele para outras questões: *Philosophie ist philosofieren*, "filosofia é filosofar", não um corpo de verdades (XXVII, 15, 25). O questionador se desenvolve à medida que o questionamento prossegue: "aquilo com que a filosofia lida revela-se apenas na e a partir da transformação do Dasein humano" (XXIX, 423, cf. NI, 383/nii, 120s: pensar e o pensamento não são separáveis como o veículo e a nossa destinação).

Na década de 1930, o pensamento filosófico fica mais estavelmente direcionado para a questão sobre o ser: nós não deveríamos responder à pergunta "O que são os entes?", mas "desdobrá-la" na questão sobre o ser (NI, 457s/niii, 5). O pensamento aproxima-se da poesia: "Todo pensamento filosófico e, precisamente, o mais rigoroso e prosaico é intrinsecamente poético [dichterisch], não sendo contudo jamais poesia no sentido de uma forma artística [Dichtkunst]. [...] a grande filosofia é dotada de atenção poética" (NI, 329/nii, 73). O pensamento é: "construção; ou construtivo" (*bauend*), "removedor" (*ausscheidend*), e "aniquilador" (*beseitigend*) ou "destrutivo" (*vernichtend*) (NI, 640ss/niii, 143ss; NII, 322s/niii, 242; LXV, 58). Ele limpa o solo para construir até alturas ainda desconhecidas. Com o declínio da autoridade religiosa, filósofos tais como Descartes buscaram um método confiável de descobrir verdades (NII, 133s/niv, 89s). Nenhum método deste tipo deve ser procurado ou encontrado: "o caminho desta concepção [Erdenkens] do ser ainda não foi firmemente marcado em um mapa. O terreno primeiro *surge através do caminho*; e cada ponto do caminho é não-familiar, não se deixando atravessar por meio do cálculo [errechnen]" (LXV, 86).

O pensamento combina-se tradicionalmente com o ser (IM, 88ss/98ss). ST quebrou esta conexão, ligando ser ao tempo (LXV, 183). A conexão começa com Parmênides: *to gar auto noein estin te kai einai*. Heidegger aceita a visão tradicional desta sintaxe incerta: "Pois pensar [noein] e ser [einai] são o mesmo [to auto]", variando,

contudo, a tradução de *noein* e *einai* de acordo com a sua visão de pensar e ser tal como interpretados pelos gregos antigos. Desde o início, ele considerou Parmênides como um precursor de Husserl: o ser real é descoberto (mas não idealisticamente *constituído*) pela concepção teórica (LXIII, 91s). Mais tarde, interpreta *noein* de outra forma. Noein é *Vernehmen*, combinando seus sentidos de "ouvir, perceber", e "examinar, interrogar": um receptivo trazer-para-uma-posição daquilo que aparece, assim como os soldados que se dispõem na retaguarda deixam o inimigo avançar" (IM, 105/116. Cf. NI, 528/niii, 45s). Parmênides não quer dizer que pensamento e ser são idênticos neste sentido, mas que se copertencem (IM, 111/122). Ainda mais tarde, *noein* é interpretado como *in-die-Acht-nehmen*, "trazer para a atenção", e ser como *Anwesen des Anwesenden*, "vigência do que é vigente"; mais uma vez "pertencem um ao outro" (WHD, 147s/241s). "O pensamento ocidental-europeu" é "no fundo uma série de variações sobre este mesmo tema" (WHD, 148/242. Cf. ST, 171). A explicação de Kant dos entes em função da experiência possível que deles fazemos provém de Parmênides, embora Kant considere os entes como "objetos [Gegenstände]" (WHD, 149/243). *Noein* deteriorou-se sob a influência da interpretação de Platão do ser como *idea*. Tornou-se *dialegestai*, "argumentar etc.", convergindo desta forma com o paralelo declínio do *logos* de Heráclito para "proposição [Aussage]" (LXV, 457; cf, 197). Modernamente, passa a significar REPRESENTAÇÃO de "objetos": a liberação do homem envolvida no "desdobramento do ser como subjetividade", que acompanhou o declínio da autoridade religiosa, é "o modo pelo qual a transformação da representação [Vorstellens] de Vornehmen como recepção (noein) para Vornehmen como um ouvir judicial (per-ceptio ['percepção', ressaltando a sua origem em *capere*, 'agarrar, capturar']) aparece" (NII, 319s/niii, 239; cf. 450/ep, 46: *noein* envolve permanecer [*Verweilen*] no desencoberto). Heidegger torna-se, assim, menos propenso ao questionamento, à medida que o papel uma vez atribuído a Dasein é concedido ao próprio ser ou a coisas suprapessoais a ele relacionadas tais que a linguagem. Quando perguntamos sobre a essência da linguagem, precisamos escutar aquilo que ela nos fala: "a atitude autêntica do pensar não pode ser o questionar; ela deve ser o ouvir a voz [Zusage] daquilo que todo questionar deve primeiramente consultar quando indaga sobre a essência" (ACL, 176/72). O dictum de Heidegger: "Pois o questionar é a piedade do pensamento" (QT, 40/35) deve ser considerado com este espírito. *Frömmigkeit* não é exatamente "piedade", guardando o sentido mais antigo de "obediência", isto é, obediência "ao que o pensamento tem de pensar" (ACL, 175/72).

poesia e Dichtung O alemão possui duas palavras:

1. *Poesie*, do grego *poiesis*, "o fazer, fabricação, produção, poesia, poema", que, por sua vez, vem de *poiein*, "fazer". Aristóteles distingue *poiesis*, "o fazer" — que essencialmente possui um produto final, um *poiema* — de *praxis*, "ação" — que não o possui (cf. ST, 68). Que os gregos tenham dado este nome genérico para a poesia em particular é uma "evidência da proeminência desta arte dentro da arte grega em geral" (NI, 193/ni, 165). *Poesie* tem um sentido mais restrito do que *poiesis*, aplicando-se especialmente ao verso em contraste com a prosa.

2. *Dichtung*, de *dichten*, "inventar, escrever, compor versos", que, não obstante parecer germânico, provém do latim *dictare*, "dizer repetidamente, ditar, compor". Esta palavra tem um sentido mais amplo do que *Poesie* ou "poesia". Aplica-se a qualquer escrita criativa, incluindo romances, não somente versos. O verbo tem um tom de "dispor, ordenar, formar". Heidegger usa *Dichtung* e *dichten* em um "sentido amplo" e em um sentido restrito (ACL, 61/198s). No sentido amplo, dichtung significa "inventar, criar, projetar", sendo porém distinto de "invenção livre" (UK, 60/197). "Da essência inventiva [dichtenden, criativa, projectiva] da arte decorre que, em meio aos entes, a arte ilumina um espaço aberto em cuja abertura tudo fica diferente do que era antes" (ACL, 59/197). Por isso, toda arte é em essência *Dichtung* em sentido amplo, e não no sentido de *Poesie* (Cf. XXXIX, 25ss).

Heidegger associa *dichten* a *erdichten*, "inventar, fabricar, construir", e *ausdichten*, uma palavra usada por Nietzsche em sentido similar: Apesar de a bétula parecer diferente em diferentes estações, condições meteorológicas e perspectivas, eu a considero como sendo a mesma árvore, não por comparações elaboradas ou inferências a partir dos seus aspectos mutantes, mas eu "sempre já" a considerei como sendo a mesma árvore. Como a árvore idêntica a si mesma não me é de fato dada, o "pôr-se de algo 'semelhante' é uma invenção e fabricação [ein Erdichten e Ausdichten] [...]; este caráter inventivo [dichtende] é a essência da razão e do pensamento. Antes de pensarmos [gedacht wird] em sentido usual, precisamos inventar [gedichtet werden]" (NI, 583/niii, 95). Kant "foi o primeiro a especificamente observar e refletir sobre o caráter inventivo da razão, em sua doutrina da imaginação transcendental [Einbikdungskraft] "(NI, 584/niii, 95s Cf. K, 80ss/54ss). Até mesmo as palavras usadas para indicar impressões sensoriais — "vermelho, verde, amargo etc." — dependem da invenção de uma semelhança, mesmidade e constância, que não estão dadas na multiplicidade das sensações. "As categorias da razão são horizontes de invenção [Ausdichtung], uma invenção que primeiro encontra [einräumt] um lugar livre para o que nos vem ao encontro, no qual ele se estabelece e a partir do qual pode aparecer como algo constante, como um objeto [als ein Beständiges, als Gegen*stand*]" (NI, 587/niii, 98). Todo pensar, *Denken*, é *dichtend*, "inventivo", mas nem todo pensar é *dichterisch*, "poético", nem *denkerisch*, "atencioso". Mas a grande filosofia é *denkerisch-dichterisch*, tanto atenciosa quanto poética (NI, 472/nii, 208. Cf. Anax, 303/19).

"A própria linguagem é Dichtung no sentido essencial" (ACL, 61/199). Isto é, a linguagem "em primeiro lugar traz o ente como um ente ao aberto" por nomeá-lo. Ela é "saga projetiva do dizer [entwerfende Sagen]" e constitui é *Dichtung*: "o dizer [Sage] do mundo e da terra, [...] o dizer do desencobrimento dos entes" (ACL, 61/198). Destarte, "Poesie, Dichtung, em sentido restrito, é a Dichtung mais original no sentido essencial [i.e., amplo]. [...] Poesie acontece na linguagem porque a linguagem guarda a essência original de Dichtung. Construção [Bauen] e formação [Bilden], pelo contrário, acontecem sempre já e sempre apenas no aberto do dizer e nomear" (ACL, 61/199). *Poesie*, arte em forma de linguagem, é anterior às outras artes — arquitetura ("construção"), pintura e escultura ("formação") — porque elas operam no reino já aberto pela linguagem. Heidegger sugere que a linguagem criativa, a linguagem que nomeia as

coisas pela primeira vez, em contraste com a linguagem como um meio de comunicar o que já está descoberto, é *Dichtung* em sentido restrito, i.e., poesia.

Heidegger apreciava Rilke, George, Trakl, Goethe, mas seu poeta favorito era Hölderlin, a quem atribui um papel crucial na recuperação do ser (LXV, 129). Como Heidegger, Hölderlin dividia-se entre dois amores: a Grécia e seus deuses, a Alemanha e seu Deus. Hölderlin foi um poeta dos poetas, preocupado com a natureza da poesia e o lugar do poeta na ordem cósmica. Em seu primeiro ensaio sobre Hölderlin, Heidegger considera cinco de seus versos sobre a poesia e os interpreta do seu próprio modo (HEP, 33ss/293ss):

1. *Dichten* "é a mais inocente de todas as ocupações". Poesia é o jogo com a linguagem, inventando um reino de imagens para habitar, sem decisões que incorram em culpa.

2. "A linguagem [Sprache], o mais perigoso de todos os bens, foi concedida aos homens [...] para testemunhar o que são [...]". A linguagem abre os entes, tornando mundo e história possíveis. O homem afirma a sua posição central por meio dos mundos que ele sucessivamente cria e destrói através da história. Ao abrir os entes, a linguagem nos expõe ao perigo que deles provém. A linguagem é simplificada para tornar-se nossa possessão comum, uma mensagem dos deuses é diluída para o consumo mortal. Destarte a linguagem nos coloca no perigo do engano.

3. "Muito conhecem os homens. Pelo nome chamaram muitos dos celestes/ Desde que somos uma conversa [Gespräch]/ E podemos escutar um ao outro." A linguagem é essencial para o homem, e a linguagem é essencialmente conversa, que inclui tanto falar quanto ouvir. Uma única conversa coerente requer a identificação de entes estáveis e objetivos que persistem através do fluxo do tempo. Quando nomeamos as coisas e os deuses, um mundo aparece. Nomear os deuses é uma resposta à solicitação que nos fazem. Nossa resposta é um ato decisivo pelo qual assumimos responsabilidade.

4. "Mas o que fica, instauram [stiffen] os poetas". Poetas nomeiam e, portanto, inventam entes, trazendo ordem e medida (i.e., ser) ao imensurável avanço do tempo, e fundamentando a existência humana no "durável".

5. "Cheio de méritos, mas é poeticamente [dichtersich] que o homem habita esta terra." A poesia nomeia os entes e fundamenta a vida humana. A poesia torna a linguagem possível. A poesia põe em risco o poeta: "Ainda assim, companheiros poetas, nos cabe permanecer/ De cabeças nuas sob as tempestades de Deus,/ Para capturar o raio do Pai unicamente com nossas duas mãos/ E envolvendo em canção o Dom divino,/ Oferecê-lo ao povo". A aparente inocência da poesia disfarça o perigo. A livre criatividade do poeta possui duas coações: as "indicações [Winke]" dos deuses e a "voz do povo", as lendas que ele tem que interpretar. O poeta é um semideus, entre os deuses e o povo, permanecendo no entre, onde se decide quem é o homem e onde ele deve habitar.

Hölderlin não expõe a eterna essência da poesia. Afirma o que a poesia deve ser em "tempos de penúria", situada entre o abandono dos antigos deuses e o advento do novo deus. A tentativa o levou à loucura. O que ele diz de Édipo aplica-se a ele mesmo: "Édipo rei tem um olho a mais, talvez."

possibilidade, atualidade e necessidade Em ST, "possibilidade" é usada de dois modos:

1. Algo é a "condição de possibilidade" de algo: p.ex., "A questão do ser pretende atingir uma condição a priori da possibilidade das ciências [...]" (ST, 11). Heidegger também fala da possibilidade "interna", em contraste com a possibilidade "externa", por exemplo, física: "Até que ponto a possibilidade interna de uma coisa tal como o solo encontra-se na transcendência?" (ER, 100). A questão kantiana "Como x é possível?" possui duas aplicações: (a) Heidegger começa com uma concepção comum, p.ex., a verdade como a correção de uma proposição ou a ciência como um sistema de proposições, e argumenta que, neste sentido, verdade ou ciência não são possíveis a não ser que postulemos uma concepção mais profunda sobre elas, da qual se origina a concepção habitual (ST, 153ss; XXVII, 238). (b) Um fenômeno respeitável segundo Heidegger torna possível um outro: p.ex., a temporalidade é a "condição ontológica de possibilidade" do ser-no-mundo (ST, 350). ST passa de um fenômeno para a sua condição. "Nós não indagamos sobre o que precisa ser atual para que algo mais seja atualizado, mas sobre o que precisa ser possível para que algo mais seja possível" (XXVII, 87). Posteriormente, Heidegger passa a desconfiar da expressão "condição de possibilidade": rejeita (i) a visão kantiana e de modo geral metafísica de que o ser é a condição de possibilidade dos entes (LXV, 183/289), posição que precede a indentificação do ser com "valor" (NII, 338/niv, 201), e (ii) o procedimento de passar dos entes ao ser, preferindo "captar a verdade do ser a partir de sua própria essência" (LXV, 250).

2. "Possibilidade" é a possibilidade aberta a DASEIN: "Dasein não é algo simplesmente-dado que ainda possui de quebra a habilidade de poder alguma coisa. Primariamente, Dasein é possibilidade de ser. Todo Dasein é o que pode ser e o modo [wie] em que é a sua possibilidade" (ST, 143). Assim, Heidegger altera a tradicional e aristotélica ordem de prioridade entre as "modalidades": "Mais elevada do que a realidade está a possibilidade" (ST, 38). "Possibilidade" neste sentido é bastante diferente de "possibilidade lógica vazia" e da "contingência do ser-simplesmente-dado, para o qual várias coisas podem 'acontecer'" (ST, 143). Ela aproxima-se do "poder-ser": "Dasein é a possibilidade de ser-livre para o seu próprio poder-ser" (ST, 144). *(Das) seinkönnen*, de *sein*, "ser", e *können*, "poder", é "poder [können] ser [sein]" ou talvez "capacidade/potencialidade para (o) ser [Sein]". Difere de "possibilidade" no sentido de, como infinitivo substantivado, não ter plural, ao contrário de *Möglichkeit, -en*, "possibilidade, -s".

O fato de Dasein ter várias possibilidades abertas é uma das razões para Heidegger supor que Dasein é consciente dos entes como um todo. Focalizar em um ente isolado pode nos dizer que ele é atual. Mas o que é possível depende de um todo mais amplo. Não me é possível saber se posso, por exemplo, fazer uma conferência, a não

ser que eu saiba que ela foi publicada, que há uma sala disponível, que eu estou em uma universidade etc. (cf. XXIX, 528ss). Mas a esfera de possibilidades que Dasein concebe como abertas, e em função das quais ele se compreende, não é fixa. Posso fazer uma conferência sobre o tópico divulgado, de um certo modo ou de outro; posso fazer uma conferência sobre o tópico divulgado ou sobre um tópico muito diferente; posso continuar a fazer conferências ou abandoná-las e tornar-me um fazendeiro. Diferentes modos de conceber minhas possibilidades invocam todos de esferas variadas: se considero o tornar-me um fazendeiro, levo em consideração minha instrução passada, o preço da terra etc. Posso não considerar minhas *próprias* possibilidades e selecionar alguma das opções oferecidas pelo IMPESSOAL. Concentro-me no presente e no futuro imediato, dando pouca importância aos entes como um todo.

"Atualidade" (*Wirklichkeit*) é comparativamente de pouco interesse em ST. Equivale a *Vorhandenheit*, SER-SIMPLESMENTE-DADO, ou a *Realität*, e está associada ao presente e às meras coisas (ST, 99, 373s; NI, 392f,/nii, 129s). *Wirklichkeit*, de *Werk*, "obra", e *wirken*, "obrar, efetuar, atuar", era originalmente "ativo, eficaz; atividade, eficácia". A palavra latina tardia *actualis, actualitas* tem o mesmo significado original. Heidegger conecta ambos os conjuntos de palavras com o fazer ou produção de Dasein (XXIV, 143, 147). Considera, no entanto, *wirklich* como "produzido" (*hergestellt*) ao invés de "produtivo", e *Wirklichkeit* como "o fato de ter sido produzido" (*Hergestelltsein*) (XXIV, 159ss). (O sufixo *-lich* pode ser passivo: *lieblich* é "o que se ama ou se pode amar lieben]" e não "o que ama".) Isto não necessariamente faz com que o atual dependa demasiadamente de Dasein: o produtor deixa o produto seguir seu próprio caminho (XXIV, 160). Nem tudo é produzido por Dasein (XXIV, 162ss), mas Dasein considera o ente em função de sua própria produção (156), de modo que os pensadores medievais viam tudo como criação de Deus (167s). Mais tarde, Heidegger relaciona esse termo à tecnologia, para a qual tudo é subordinado à ilimitada atividade produtiva do homem, à prioridade da atualidade na METAFÍSICA (LXV, 147, 246, 475).

"Necessidade" não é importante em ST, tornando-se importante mais tarde. Heidegger não tem mais interesse na necessidade lógica do que tem na possibilidade lógica. *Notwendig(keit)*, "necessário; necessidade", vem de 1. *Not*, "falta, indigência, carência", que também gera *nötig*, "necessário", *nötigen*, "forçar, compelir", e *Nötigung*, "compulsão, coerção", e 2. *wenden*, "virar". Portanto *notwendig* originalmente significava "falta ou carência que vira" (NI, 435, 471/nii, 172, 207; XXXIX, 244). Assim sendo: "Toda necessidade enraíza-se numa falta" (LXV, 45). Que falta? "Essa falta é o que conduz o homem por entre os entes e primeiramente o leva para diante dos entes como um todo e para o meio dos entes e assim o conduz para si mesmo, sempre permitindo o começo ou declínio da história. [...] o SER-LANÇADO do homem entre os entes" (LXV, 45). (Em IM, 112s/123s, isto é ilustrado pela "projeção poética do ser humano" de Sófocles, a ode do coro de *Antígona*, II.332-375, que começa: "Muitas são as coisas estranhas, mas nenhuma/ É mais estranha do que o homem".) Esta falta é a fonte da filosofia: "A necessidade de filosofia consiste no fato de, como reflexão, precisar resistir à falta e fundamentá-la, fazê-la o solo da história do homem, ao invés de removê-la" (LXV, 45). A falta é a favor do ser (LXV, 328), a indigência é a indigência do abandono pelo ser, e deve "ser transformada em necessidade de criação" (LXV, 18). "Quem possui alguma vaga idéia da necessidade de pensar e questionar, a necessidade que não requer as muletas do por quê, nem os apoios do para quê?" (LXV, 19).

povo *Volk* corresponde aproximadamente, mas não exatamente, a "um/o povo". Tendo significado originalmente a "massa do povo", especialmente o exército, com o surgimento do nacionalismo na Renascença, passou a significar todo o povo que divide uma linguagem, cultura e história comuns, unificado com freqüência em um estado. Os românticos lhe deram um tom mais cultural, formando palavras como *Volkslied*, "canção folclórica/popular", e *Volkstum*, "folclore, o caráter especial de um povo expresso em sua vida e cultura". A princípio, também significava as "massas", em contraste com a elite. O velho adjetivo *völkisch* significava originalmente o mesmo que o tardio *vokstümlisch*, "pertencente a, em harmonia com, o povo; popular". Mais tarde, passou a ter o sentido de "nacional", sendo usado pelos nazistas neste sentido, com o acréscimo da conotação "popular" e "racial". Com as suas sugestões de "folclore" racial, "nação" e "povo comum", Volk servia à combinação nazista de nacionalismo autoritário com um igualitarismo democrático não inteiramente ilusório. Tal utilização demonstra a "insensibilidade à ambiguidade" que Heidegger considera um sintoma do "abandono pelo ser"; *Volk* significa: "o comum, o racial, o suporte e o inferior, o nacional, o permanente" (LXV, 117).

Volk ocorre raramente no período de ST (cf. ST, 384, onde ele é a comunidade histórica). Torna-se mais freqüente com o crescente interesse de Heidegger pelas origens da "história ocidental", por Hölderlin e pelos gregos (cf. XXXIX, 120ss sobre a "'pátria' como o ser histórico de um povo"). Os gregos eram um povo, apesar de se dividirem em várias cidades-estado autônomas. Acaso não foi a filosofia do "primeiro começo" a "filosofia 'do' ['des'] povo *grego*? E o grande fim da filosofia ocidental, o 'idealismo alemão' e 'Nietzsche', não é ele a filosofia 'do' povo *alemão*?" (LXV, 42). A filosofia não é, como as roupas e a culinária, algo feito por um povo já inteiramente formado; ela vem "para" um povo tanto quanto vem "de" um povo: "A filosofia de um povo é o que o torna o povo de uma filosofia, funda o povo historicamente em seu Da-sein e designa-o para velar pela verdade do ser". Um povo se faz povo por raros indivíduos: pensadores e poetas. A filosofia de um povo, tal como o alemão, não pode ser estabelecida e prescrita com relação aos seus talentos e capacidades; a filosofia precisa fazer-se por si mesma ou "realizar [erspringen] o seu próprio salto primordial [Ursprung]", que só pode prosseguir se a filosofia "ainda pertencer ao seu primeiro começo essencial" (LXV, 43). Sob este aspecto, os alemães diferem dos gregos, que não tiveram começo anterior algum para levar em consideração. Eles também diferem em outros aspectos. O que já foi propriedade dos gregos tornou-se agora a herança européia: "O pensamento de Descartes, a metafísica de Leibniz, a filosofia de Hume — são europeus e, por conseguinte, planetários. A metafísica de Nietzsche tampouco é uma filosofia especificamente alemã. É européia e planetária" (NII, 333/niii, 251). Estereótipos raciais não têm lugar no pensamento de Heidegger: "É pura falta de sentido dizer que a pesquisa experimental é caracteristicamente germânica enquanto a investigação racional é *estrangeira*! Neste caso, precisamos considerar Newton e Leibniz como 'judeus'" (LXV, 163). A política também transcende qualquer *Volk*

particular: "a forma final do marxismo [...] nada tem a ver com o judaísmo ou com o russismo; se um espiritualismo ainda latente encontra-se adormecido em algum lugar, é no povo russo; o bolchevismo é essencialmente ocidental, uma possibilidade européia: a ascensão das massas, da indústria, da tecnologia, a decadência do cristianismo; à medida que o reino da razão como a nivelação de tudo é apenas a conseqüência do cristianismo, e sendo o cristianismo no fundo de origem judaica [...] o bolchevismo é de fato judaico; mas isso também diria que o cristianismo é, no fundo, bolchevista!" (LXV, 54).

Heidegger objeta ao racismo: "Há pouquíssimo tempo atrás, buscávamos as raízes psicanalíticas da poesia, atualmente tudo está imbuído de povo, sangue e solo. Tudo permanece, porém, a mesma velha história" (XXXIX, 254). "Sangue e raça tornam-se os sustentáculos da história" — a história (*Geschichte*) tornou-se ahistórica nas mãos da historiografia (*Historie*) (LXV, 493). Tentativas românticas de "renovar" a cultura, de enraizá-la no "povo" e de comunicá-la a todos são uma fútil "re-ação" contra o espírito invasivo, explanatório e calculador (LXV, 496). Ele também faz objeções à elevação do "povo" à posição transcendental possibilitada pelo Deus cristão (LXV, 24): "a preservação do povo nunca é um objetivo possível, apenas a condição de se ter objetivos" (LXV, 99). Fazer de um povo o objetivo é "o supremo niilismo, que se organiza, de olhos fechados, para suprir a falta de objetivos do homem" (LXV, 139). A ciência não pode ser justificada por um "propósito popular-político ou por qualquer outro propósito antropológico" (LXV, 142). A ciência é "a mesma em toda parte, e precisamente através dos vários objetivos a ela atribuídos, torna-se no fundo cada vez mais uniforme, i.e., mais 'internacional'" (LXV, 149). Ela só pode servir aos interesses de um povo particular perdendo suas peculiaridades locais e tornando-se "liberal", capaz de servir a qualquer fim e a qualquer povo. Na Alemanha, Rússia e em qualquer outro lugar, a organização "nacional" da ciência é "americana" (LXV, 149) — mas pouco se ganha ao se falar de "americanismo". "Americanismo é algo europeu", que surge da metafísica européia (ZW, 103/153).

O *Volk* é uma resposta insatisfatória à questão "Quem somos nós?" (LXV, 49s). É somente quando o homem já se tornou um SUJEITO que ele precisa perguntar se é um indivíduo livre ou uma comunidade, um *Volk*. Somente o homem como sujeito pode ou sucumbir ao individualismo ou combatê-lo em nome da comunidade como a condição de todos os objetivos (ZW, 85/132s). Fazer do *Volk* uma meta, dissolver o "eu" na "vida" de um povo nada resolve, se não refletirmos sobre o "ser um si mesmo [Selbstsein] e a sua essência" (LXV, 321). É uma extensão "'popular' do pensamento-do-'eu' 'liberal' e da idéia econômica da manutenção da 'vida'" (LXV, 319). Heidegger era um elitista honesto, sem o falso igualitarismo nazista e com pouco do seu autoritarismo: "A essência do povo é a sua 'voz'. E precisamente essa *voz* não fala na tão chamada efusão imediata do comum, natural, incólume e inculto 'camarada'. A testemunha assim invocada já se encontra excessivamente *estragada* pela educação e, de há muito, não se coloca nas relações originais com os entes. A *voz* do povo fala apenas raramente e em poucos, [...]" (LXV, 319). Um povo precisa ser formado por pensadores e poetas: "A dominação das massas tornadas livres (i.e., sem raízes e autocentradas) deve estabelecer-se e manter-se pelos grilhões da 'organização'". Mas como isto só pode obstruí-las, sem transformá-las, precisamos de outro tipo de dominação: "precisamos nos preparar para os porvindouros [die Zukünftigen], os que haverão de criar proposições sobre o próprio ser, a partir do qual uma nova constância haverá de acontecer [sich ereignet] no conflito de terra e mundo" (LXV, 62. Cf. 97, 398).

projeção e o a priori O verbo *entwerfen* vem de *werfen*, "lançar"; ele sugere "jogar fora [ent-], tirar". Significava originalmente "formar uma figura, desenho", quando ao tecer a lançadeira de tear mexia-se para frente e para trás. Passou depois a aplicar-se à formação literária e mental. Adquiriu o sentido de "desenho provisório, preliminar, esboço" sob a influência do francês *projeter*, "projetar, lit. jogar antes". Hoje, *entwerfen* significa "esboçar, planejar, fazer um rascunho, desenhar, delinear". Similarmente, um *Entwurf* é um "rascunho, esboço, desenho, croqui, esquema, projeto". Heidegger recupera a associação com o lançar. As palavras são assim adequadamente traduzidas por "projeto" e "projeção", do latim *proicere*, "lançar para a frente".

Um *Entwurf* no sentido de Heidegger, não é um plano ou projeto particular: é o que torna possível qualquer plano ou projeto (ST, 145; XXIX, 526). Ele dá várias explicações do que é projetado: um mundo (XXIX, 526); o ser dos entes ou a "constituição do seu ser" (XXIV, 29f; XXVII, 198ss); concepções científicas fundamentais do ser tais como a visão matemática da natureza (XXVII, 185ss); o próprio DASEIN (ST, 145). Ele também fala da projeção de algo sobre algo: a compreensão projeta o ser de Dasein sobre o seu "em-função-de" e sobre a SIGNIFICAÇÃO do seu mundo (ST, 145); a compreensão, ou o próprio Dasein, projeta Dasein sobre as (suas) possibilidades ou sobre uma possibilidade (ST, 145; XXIV, 3929s); entes são projetados sobre o seu ser (XXIV, 29, 396); o ser é projetado sobre o tempo (XXIV, 397, 437).

Um(a) projeto(ção) é "livre". Não se determina por nosso conhecimento anterior nem por nossos desejos anteriores, já que é somente à luz de um projeto que podemos possuir quaisquer conhecimentos ou desejos específicos. Um projeto não é projetado gradativamente, passo a passo, mas de uma só vez, por um salto adiante (NI, 392/nii, 129; LXV, 352). Há três tipos principais de projeto (p.ex. XXVII, 185ss):

1. Todo Dasein deve projetar um mundo e possuir uma compreensão pré-ontológica do ser, i.e., projetar o ser, incluindo o seu próprio ser. Tal projeção não ocorre em um tempo definido: é uma "ação imemorial [Urhandlung]" de Dasein. Esta projeção capacita Dasein a compreender, por exemplo, o que é um utensílio ou o que é uma outra pessoa, independentemente dos utensílios particulares e das pessoas que ele encontra. É comparável à compreensão geral de o que é uma cidade e ao senso de direção que uma pessoa possui.

2. Uma ciência envolve uma projeção da constituição dos entes com os quais ela lida, p.ex. a projeção do ser como matemática de Galileu e de Newton. Um tal projeto não se funda na experiência dos entes: o projeto decide antes o que conta como um ente e como experiência. Ele também não se funda em um projeto prévio ou em uma crítica do mesmo: um novo projeto não é compatível com o seu predecessor, pois altera inteiramente a nossa visão do ser e dos entes. Este tipo de projeto não suplanta o

projeto do tipo 1: um físico matemático ainda precisa de uma compreensão pré-ontológica de utensílios, pessoas, tempo etc. Um projeto científico é análogo ao mapa seletivo de uma cidade; não pode prescindir de uma compreensão pré-ontológica geral dos entes da mesma forma que um usuário do mapa não pode chegar a lugar algum sem um senso de direção.

3. Um filósofo adquire uma compreensão conceitual, ontológica, de ser, que envolve uma compreensão dos projetos 1 e 2. O filósofo não pode simplesmente descrever com esmero estes projetos sem nenhuma projeção especificamente filosófica. A natureza do ser, de Dasein etc. estão "cobertas (p.ex., ST, 376), não abertas a puras inspeções empíricas. Por conseguinte, o filósofo precisa passar por uma projeção "existencial" ou uma "construção [Konstruktion] fenomenológica" da, p.ex., historicidade de Dasein (ST, 375ss). Mais uma vez, o filósofo deve projetar um ente (p.ex., Dasein) "sobre seu ser e suas estruturas" (XXIV, 29s). Compreendemos algo, x, ao projetá-lo sobre outro algo, y, o "sobre-o-qual [Woraufhin]" da projeção e o "sentido [Sinn]" de x (ST, 323ss). Há, assim, uma "estratificação" de projetos. Compreendemos os entes ao projetá-los sobre o ser (XXIV, 396). Compreendemos o ser ao projetá-lo sobre o tempo. O regresso termina com o tempo: o tempo, devido à sua "unidade estática", é "projeção de si"; não precisa ser projetado sobre outra coisa para ser compreendido (XXIX, 437). As projeções do filósofo prosseguem na direção inversa à projeção de sua conceitualização, o projeto básico de Dasein (XXIV, 399). Isto está de acordo com a visão de Aristóteles: o que é anterior em si mesmo é posterior para nós. O tempo é anterior ao ser e o torna possível, o ser é anterior aos entes e os torna possíveis. Mas devido à obscuridade destas relações, passamos dos entes ao ser, e então ao tempo.

Mais tarde, Heidegger adota uma visão mais histórica do projeto 1, falando da "projeção originária grega" do ser como a "constância da VIGÊNCIA" (p.ex. NII, 8/niii, 162). O projeto constituidor de Dasein é visto como a realização dos filósofos e/ou poetas mais do que do Dasein cotidiano.

Um projeto envolve a "concepção prévia [Vorgriff]" e o "a priori". O que é um utensílio; outras pessoas; que há um mundo: estes são a priori dentro do projeto 1, e, portanto, para todo Dasein. Que as coisas são mensuráveis de modo exato: isto é um a priori para a física matemática. Que Dasein "existe": isto é um a priori para Heidegger. "A priori" vem da palavra latina "o que vem antes, mais cedo"; o a priori é "o anterior" (XX, 99). O a priori não é verdadeiro ou "correto", para além do projeto que ele ajuda a definir: "O a priori é o título para a essência das coisas. O a priori e a sua prioridade são interpretados de acordo com a nossa interpretação da coisidade da coisa e nossa compreensão do ser dos entes em geral" (FD, 130/166). Um projeto é mais como uma decisão do que como uma descoberta (NI, 561s/niii, 75s); ele não pode ser correto ou incorreto: o correto e o critério de correção só podem ser aplicados sob a luz espalhada pelo projeto (LXV, 327). O que a luz de um projeto revela são possibilidades — para o conhecimento ôntico, mas também para outras lidas ônticas com os entes, os entes compreendidos e delimitados pelo projeto. Assim ao projetar, Dasein sempre projeta a si mesmo sobre as suas possibilidades, embora o leque de possibilidades varie, dependendo do grau de sua decisão (ST, 385). Ao fazê-lo, ele compreende a si mesmo em função das possibilidades que lhe são abertas. Dasein projeta a si mesmo em seu próprio projeto — este é um dos significados da afirmação de que um projeto é LANÇADO. Dasein não possui uma compreensão constante de si mesmo, independente do projeto: ele compreende a si mesmo pela primeira vez, ou compreende a si mesmo de novo, apenas depois da projeção (LXV, 357, 452).

proposição, o "como" apofântico e logos *Satz* é usado de duas formas: 1. É uma "sentença" em geral, e ocorre em compostos tais como *Wunschsatz*, "frase/oração optativa, expressão linguística de um desejo", *Fragesatz*, "frase/oração interrogativa", *Befehlssatz*, "imperativo, comando", *Aussagesatz*, "afirmação". 2. É uma "proposição" ou "teorema", e ocorre em compostos tais como *Grundsatz*, "axioma, postulado, princípio". Esta divergência se dá porque *Satz* significa (a) um "modo de postular" (*Weise des Setzens*), (b) "o que é postulado" (*das Gesetzte*) (XXIX, 437). Em "Ele é gordo" e "Ele é gordo?" o que é postulado é o mesmo, seu ser gordo; mas o modo de postular é, no primeiro caso, afirmação, no segundo caso, indagação. No sentido 1, *Satz* denota primordialmente o modo de postular, no sentido 2 o que é postulado. Posteriormente, Heidegger explora o fato de que *Satz* também significa um "salto" (PR, 95s, etc)

Proposição (*Aussage(satz)*) é apenas uma forma de frase ou FALA, uma forma na qual a expressão-própria do orador está abrandada. Não é a forma primária (XVII, 25; cf. 21: "Fogo!"). Mesmo assim, Heidegger freqüentemente começa com a proposição, já que ela é o tipo mais familiar de discurso, tendo "determinado decisivamente a doutrina da fala em geral". A razão é esta: "O traço fundamental do Dasein cotidiano é este procedimento indiscriminado em relação aos entes como meros seres-simplesmente-dados. A forma de discurso correspondente [...] é esta forma normal e indiferente de proposição: a é b" (XXIX, 438). A proposição está associada ao "julgamento" ou "juízo", *Urteil*: um *Urteil* é o que uma *Aussage* afirma ou "pronuncia [*sagt aus*]". Heidegger é hostil à distinção entre juízos temporal e proposições atemporais: "Julgar é empiricamente real, ao passo que a proposição verdadeira [*Satz*] julgada é válida [gilt]; i.e., estende-se para além do devir e da mudança. (Isto é ainda mais absurdo e vazio do que dizer que: funções elípticas estendem-se para além do golpe de estado de Kapp!)" (LIX, 72).

Aristóteles chamou a proposição de *logos apophantikos*, um *logos* que revela ou "mostra [*apo-phanei*]" (XVII, 19; XXIX, 441; NII, 76/niv, 40), distinguindo-o de *logoi* tais como desejos e ordens, que não mostram. ST evita a expressão *logos apophantikos* e hesita em relação à ligação entre *logos*, "fala, discurso", e *apophansis*, "mostrar, manifestar". O *logos* em geral mostra, mas ele mostra aquilo sobre o qual o *logos* discorre de tal maneira que o mostrar tende a ficar restrito à proposição, excluindo por exemplo o pedido, que também "põe à mostra, mas de um modo diferente" (ST, 32; cf. 154, 218s). A proposição 1. aponta o ente do qual trata; 2. predica ou afirma algo sobre ele, apresenta "algo como [als] algo" — o "como [als] apofântico" em contraste com o mais fundamental "como HERMENÊUTICO"; 3. comunica aos outros (ST, 33, 196s; 158). Por mostrarem, proposições possuem verdade e falsidade, mas não no sentido de

"concordância" e "discordância" (ST, 33). A proposição "não é o 'lugar' primário da verdade", já que uma descoberta mais fundamental é necessária se se pretende que as proposições sejam verdadeiras (ST, 226).

A proposição permanece considerada em todo o pensamento de Heidegger um modo inferior de discurso. Podemos afirmar algo de entes, mas não do ser. Fazê-lo acaba por apresentar ser como um "objeto". Ser requer *Sagen*, "dizer", não *Aussage*, "enunciar/pronunciar" (LXV, 473, 484, 486). Devido à sua simplicidade, riqueza e ubiqüidade, é tão difícil falar sobre o ser (ST, 3f; LXV, 471) quanto sobre o Deus de são Tomás. Anteriormente, Heidegger distinguia uma "proposição mundana sobre um ser-simplesmente-dado", a qual "pode significar diretamente o que é dito", de uma "proposição sobre Dasein e por extensão toda proposição sobre ser, toda proposição categorial, a qual, para ser compreendida, precisa de um redirecionamento da compreensão [...] para aquilo que está indicado, que essencialmente nunca é um ser-simplesmente-dado". Platão e Aristóteles consideraram todas as proposições como "proposições-do-mundo"; isto fez com que o ser fosse concebido como *um* ente (XXI, 410).

Logos tem uma história mais rica do que *Aussage*. Ela começa com Heráclito, para quem *logos* significa "coleção" (*Sammlung*), tanto como "coletar" quanto como "o que é coletado" (IM, 98/108; LV, 266ss). *Logos* vem de *legein*, "contar, dizer", mas originalmente significa "reunir, escolher etc." (Heidegger repele a sugestão de que Heráclito tenha usado *logos* de modo similar a são João, I, 1: "No princípio era o Verbo [logos], [...]", IM, 97/107.) Esta sentença está relacionada a *logos* no sentido de "palavra", na medida em que uma palavra junta o que é nomeado em uma unidade (S, 152, 126). No pensamento grego tardio, especialmente em Platão e em Aristóteles, *logos* perde a conexão íntima com *physis*, "NATUREZA", característica do pensamento de Heráclito, e torna-se proposição, dizer (predicar) algo sobre (de) algo. Ele também vem a significar "razão", um desenvolvimento acelerado pela tradução latina, *ratio* (ST, 34). Aristóteles definiu o homem como o animal que possui *logos*, o poder do discurso; em latim, isto tornou-se *animal rationale*, o animal racional (ST, 25, 48, 165). (Heidegger localiza nossa superioridade sobre os (outros) animais no fato de termos um MUNDO, e não em nossa capacidade de raciocinar.)

A palavra grega *kategorein* significava "falar contra [*kata*-], imputar, acusar [alguém de alguma coisa]", originalmente na "assembléia [*agora*]"; *kategoria* significa "acusação, imputação". Aristóteles usou *kategorein* como "predicar, afirmar [algo de algo]", e *kategoria* para "predicado", especialmente os predicados ou categorias mais gerais. (Heidegger esforça-se por conectar esses dois sentidos (ST, 44s; NII, 71s/niv, 36s).) Entes são agora vistos em função de predicados, de *logos* como proposição, e de modo mais geral em função do pensamento. Categorias derivadas do *logos* não são mais adequadas ao ser do que a proposição (LXV, 280). Nem aplicam-se a todos os entes: precisamos do EXISTENCIAL para interpretar DASEIN, não de categorias, que consideram Dasein como mero SER-SIMPLESMENTE-DADO.

Logos deu origem a *Logik*, ou *Aussage-Logik*, a "lógica da proposição" (LXV, 458). Apesar de sua firme instrução em lógica e de seu precoce artigo sobre obras de lógica, inclusive *Principia Mathematica* (I, 17ss, esp. 42s), Heidegger suspeita da lógica formal e da lógica dialética de Hegel. A lógica não é anterior à ontologia; a lógica se baseia na metafísica, não (como Russell e Couturat sustentam) a metafísica na lógica (XXVI, 36, 132; ER, 12 n.10). A lógica "tem sua fundação em uma ontologia do ser-simplesmente-dado, e assim uma fundação incipiente" (ST, 129; cf. 165). Para entender uma ciência precisamos olhar não para sua "estrutura lógica", mas para sua "lógica própria e concreta" e sua "situação histórica" (LXI, 115). Nunca podemos "dizer ser imediatamente", já que todo dizer e portanto toda lógica vêm de ser e estão sob sua influência. "A essência interna da 'lógica' é, por conseguinte, sigética [*die Sigetik*, a 'arte do silêncio', do grego *sigan*, 'manter-se em silêncio']" (LXV, 79). Em uma carta de 11 de março de 1964, Heidegger apelida a visão da linguagem orientada pela lógica de Carnap de "concepção tecnológico-científica [*technische-szientistische*]" em contraste com a sua própria "experiência especulativo-hermenêutica da linguagem" (PT, 70/24).

Heidegger sentiu constantemente que sua própria empreitada — ontologia, pensamento etc. — era mais fundamental do que a lógica, que precisava transgredir os cânones da lógica e que de pouco lhe serviriam os conceitos formais de POSSIBILIDADE, necessidade etc. dos lógicos.

próximo e distante Independentemente do seu papel na ESPACIALIDADE, *Nähe*, "proximidade", de *nah*, "próximo", e *Ferne*, "lonjura, distância", de *fern*, "longe, distante", estão constantemente presentes no pensamento de Heidegger. "Próximo" e "distante" são contrários, embora cada um envolva o outro. Se algo está muito próximo, também está distante: DASEIN é "onticamente o mais próximo de nós, mas ontologicamente o mais distante" (XXIV, 220. Cf. ST, 15). A TRANSCENDÊNCIA coloca uma distância adequada entre nós e as coisas: "O homem é uma criatura da distância [ein Wesen der Ferne]! E unicamente através da distância genuína original que, em sua transcendência, ele estabelece em relação a todos os entes é que a verdadeira proximidade das coisas chega a surgir dentro dele. Apenas a habilidade de ouvir à distância propicia o despertar da resposta daqueles homens que deveriam lhe ser próximos" (XXVI, 285). Pode-se estar próximo ou distante dos entes, e também do próprio ser, que está "mais distante [weiter] do que todos os entes, já que ele é a própria iluminação" (CH, 333/240). A preocupação com a certeza de Descartes e de Husserl envolve *Seinsferne*, "o remoto do ser", o estar remoto "do *ser do mundo* e mais ainda do *ser de Dasein enquanto tal*" (XVII, 282). De uma forma diferente, quando os alemães estabelecem o seu lugar entre as outras nações, a "pátria dessa morada histórica é a proximidade do ser" (CH, 335/242).

Proximidade e distância têm pouco a ver com a medição que se faz de acordo com as dimensões ou "parâmetros" de espaço e tempo. Duas fazendas solitárias, situadas a uma hora a pé uma da outra, ao longo dos campos, podem ser "a melhor das vizinhanças [benachbart]", enquanto duas casas na cidade, uma em frente ou adjacente à outra, podem "desconhecer toda a vizinhança [Nachbarschaft]" (ACL, 210/103). A medição quantitativa considera uma *Abstand*, "distância", uniforme, sem nuanças. Nela não há lugar para o encontro "face-a-face" envolvido na vizinhança e na proximidade (ACL, 211s/103s). A tecnologia torna o mundo ainda menor. Grandes distâncias são percorridas em curto tempo; a televisão traz acontecimentos distantes para dentro da nossa

casa. A remoção da "distância [Entfernung]" não torna tudo *próximo*. Tende a abolir a distinção entre o próximo e o distante: "Tudo submerge simultaneamente na uniforme falta de distância [das gleichförmig Abstandlose]" (C, 158). Existem antídotos. Podemos focalizar a linguagem original ou poética (ACL, 214ss/107ss) e/ou a COISA (C, 170ss/177ss). Estas revelam a "quadratura", as quatro regiões do mundo que a tecnologia ameaça obliterar — terra, céu, deuses, mortais — em sua proximidade uma com a outra e em sua recíproca distância.

A "uniformidade" resultante da tecnologia não é distinta da "indiferença [Gleichgültigkeit]" em relação a tudo, causada pelo tédio profundo e pela angústia (OQM, 110s/99ss; XXIX, 207).

R

realidade do mundo externo *Realität, real* vêm do latim tardio *realis*, e esse, de *res*, "coisa etc.". (Sua equivalente alemã, *Wirklichkeit*, "atualidade", vem de *wirken*, "trabalhar etc.", possuindo um tom mais dinâmico.) Destarte, dizer que algo é real ou tem *Realität* implica, para Heidegger, não apenas que ele existe, mas que é uma coisa, um SER-SIMPLESMENTE-DADO e não um manual ou DASEIN (ST, 201, 209). Neste sentido, *Realität* é apenas um modo de ser entre os outros — manualidade, existencialidade, subsistência (*Bestehen*), que aplica-se sobretudo a entes abstratos tais como os da aritmética e os da geometria (XXIV, 73) — sem possuir prioridade especial (ST, 211). Heidegger explica a suposta prioridade da *Realität* a partir da DECADÊNCIA de Dasein e da interpretação do ser em função dos entes intramundanos. O "ser do diretamente manual é ignorado" em nome do ser-simplesmente-dado (ST, 201); concentrando-nos diretamente em um utensílio, ele é "retirado do mundo [Entweltlichung, lit. 'desmundanizado']", e visto como um ser-simplesmente dado (ST, 75).

O principal interesse de Heidegger não é o termo *Realität*, mas a idéia de que a realidade do "mundo externo [Aussenwelt]" precisa ser provada. Kant falou da necessidade de provar não a *Realität* do *Aussenwelt*, mas "Dasein das coisas fora de nós" (ST, 203). Kant usou *Dasein* no sentido de "realidade, atualidade", reservando *Realität* para a natureza de algo que ultrapassa a sua existência atual (XXIV, 45s). Ainda assim, se expresso em função da *Realität* ou de algum outro modo, o problema da realidade do mundo externo envolve quatro questões distintas:

1. Há de fato alguma entidade "que transcenda a consciência"?
2. Pode esta realidade do "mundo externo" ser provada de modo suficiente?
3. O quão profundamente podem estes entes, se eles são reais, ser conhecidos em seu ser-em-si-mesmo (*An-sich-sein*)?
4. O que diz de modo geral o sentido (*Sinn*) destes entes, cf. realidade?

As respostas de Heidegger são:

1. Sim, há entidades "que transcendem a consciência", mas esta é uma maneira equivocada de colocar a questão. Eu não sou um "sujeito sem mundo" ou consciência. Eu sou Dasein, e Dasein é essencialmente no mundo. Ser-no-mundo é anterior às

minhas relações com os entes; não é do agregado dos entes que eu estou consciente. Nem é a consciência a minha relação primária com os entes. Eu manejo o martelo sem nenhuma consciência especial dele. Itens de que eu posso precisar mais tarde já estão lá, só que encobertos. A "consciência" sugere uma atenção focalizada que é inapropriada à maioria das minhas lidas com as coisas.

2. Não, a realidade do mundo externo não pode e nem precisa ser provada. Já que Dasein é no mundo, e qualquer um que tente provar a sua realidade é Dasein, estamos tentando provar o que já é óbvio para nós. Se tentarmos prová-lo, precisaremos achar premissas que não incorram em petição de princípio e não assumam que nós já somos no mundo. Isto leva à distorção acima mencionada de se reduzir, gradualmente, Dasein a uma consciência sem mundo. A conclusão supostamente estabelecida por tais provas via de regra representa enganosamente o mundo externo como uma coleção de coisas físicas simplesmente-dadas, prostradas ao lado de nossos estados de consciência simplesmente-dados. O que precisamos fazer com o *cogito ergo sum* de Descartes é não usá-lo para provar a realidade do mundo, mas invertê-lo, explorar o *sum*, meu ser, antes: ele se mostra como ser-no-mundo (ST, 211; XX, 210).

3. Deve-se interpretar a noção do "em si mesmo" antes de usá-la para caracterizar a realidade do mundo. Se o que as coisas são "em si mesmas" é contrastado com o que elas são para a consciência ou para o sujeito, nós já encontramos o "em si mesmo", já que a "consciência" e o "sujeito" foram substituídos pelo ser-no-mundo e Dasein. Quando uma pessoa está absorta no trabalho com um instrumento, o instrumento mostra-se "encoberto" e, assim, inconspícuo em um si mesmo. Quando nele nos concentramos e o consideramos como ser-simplesmente-dado, ele já não é "em si mesmo" e sim retirado de si mesmo por nossa intervenção. Não há razão alguma para se pensar que o ser-no-mundo tenha especial conexão com o ser-simplesmente-dado (ST, 75s Cf. XX, 299s).

4. Assim como o ser em geral, incluindo o ser-em-si-mesmo, a realidade depende da nossa compreensão do ser: "apenas enquanto Dasein é, i.e. enquanto a possibilidade ôntica da compreensão do ser é, 'há' ['es gibt'] ser" (ST, 212). Entes e entidades reais são independentes de Dasein, mas o ser e a realidade não são. A realidade é subordinada a Dasein como CURA/CUIDADO; seu sentido foi dado acima.

Heidegger considera e rejeita a visão de que a realidade do mundo externo consiste na vívida ou encorpada percepção das coisas (XX, 300s; XXIV, 62ss). Isto nega o mundo à nossa volta, o *Umwelt*, com a sua familiar, mas inconspícua significação. Mais satisfatória é a visão de que a realidade resiste à nossa vontade e impulso, uma visão sugerida por Dilthey e desenvolvida por Scheler (XX, 302ss; ST, 209ss Cf. LXI, 148, 177). Entre outros méritos, esta visão não restringe nossas lidas com as coisas a conhecimento e juízo, reconhecendo o papel da nossa natureza corporal em nossa experiência do mundo. O problema é todavia, o seguinte: só posso experimentar resistência à minha vontade se estiver *à procura de algo* para assim encontrar resistência. Mas se estou à procura de algo o mundo deve já estar descoberto por mim, ainda que eu não saiba precisamente o que ele contém. A resistência pode me dizer o que é real e o que não é, mas ela não pode me dizer que há um mundo.

Scheler respondeu a Heidegger (Scheler (1976), 185ss, esp. 254ss): a resistência é essencial à nossa experiência de realidade. O cuidado seria impossível em Cocagne, terra de leite e mel onde nossos desejos são automaticamente satisfeitos: "Um mundo sem o mal essencialmente nunca poderia ser dado como real — mesmo se fosse real" (279). O conceito de mundo de Heidegger é "um solipsismo de Dasein [Daseinssolipsismus] [...] uma pura inversão do cogito ergo sum cartesiano para um sum ergo cogito" (260). "Ser-um-com-o-outro — isto ainda poderia ser assim, ainda que todos vivessem solus ipse no seu e somente seu mundo próprio" (280). "Se o ser-do-mundo [Weltsein] funda o ser-real [Realsein] (portanto certamente a causalidade também) e se Dasein (do solus ipse) é ser-no-mundo — como Heidegger pode saber que ele e eu estamos no mesmo mundo?" (266).

Tais ataques provocaram a tardia explicação de ST, 212 de Heidegger. Quando ele escreveu: "Apenas enquanto Dasein é, [...] há [es gibt, "há", mas literalmente "ele dá"] ser", queria dizer *es gibt* no sentido literal: "ele, cf. o ser, dá o ser", i.e., "apenas enquanto Dasein é, ser 'dá' a si mesmo" ou "se entrega" ao homem (CH, 331ss/238ss). Nos termos de ST, uma melhor resposta a Scheler é: o "mundo comum" é o mundo do IMPESSOAL.

repetição, destruição e conversa Heidegger usa vários termos para a atitude apropriada em relação ao passado. *Wiederholung*, "repetição, resgate, retomada", vem de *wiederholen*, que possui dois sentidos: 1. "repetir, reiterar, dizer ou fazer de novo [wieder]"; aqui o verbo é inseparável, isto é, ele não pode aparecer como *holen...wieder*, com outras palavras intervindo entre os dois constituintes. 2. "resgatar, recuperar [p.ex., uma bola]"; aqui ele é separável. Quando Heidegger fala da "necessidade de uma (explícita) Wiederholung da questão acerca do ser" (ST, 2, 3), quer dizer que precisamos repeti-la, perguntá-la de novo. Ele também a utiliza em um sentido mais próximo ao de 2: "Pela Wierderholung de um problema básico, compreendemos a descoberta das suas possibilidades originais, há tanto tempo escondidas; ao elaborá-las, nós as transformamos e a substância do problema é pela primeira vez preservada" (K, 204/139). Seu tratamento de Kant exemplifica tal repetição. Ele primeiramente considera "a fundamentação kantiana da metafísica em sua originalidade", apresentando uma interpretação que ultrapassa as palavras de Kant de modo a alcançar o seu "não dito": que razão e sensibilidade enraízam-se na imaginação transcendental, que a imaginação é a fonte do tempo, e que Kant eximiu-se desse "abismo" na segunda edição da CRP (K, 126ss/87ss). Considera a "fundamentação da metafísica em uma Wiederholung", e apresenta não uma interpretação, mas um sumário do seu próprio pensamento, chamando atenção para a sua afinidade com o de Kant (K, 204ss/139ss). Um outro caso é este: para Platão, o aprendizado é um conhecimento adquirido antes do nascimento do qual nos recordamos. Leibniz "repetiu" isso, rejeitando a existência anterior ao nascimento, mas argumentando que nascemos com idéias ou disposições inatas, como veios no mármore das nossas almas. Chomsky repetiu Leibniz, argumentando que possuímos uma certa estrutura gramatical inata.

Não apenas filósofos, mas todo DASEIN, se é autenticamente decidido, repete "uma possibilidade passada de existência". Ele "escolhe um herói", tal como Eleanor

Roosevelt, e, sem reproduzir seus pensamentos e feitos exatamente, "retorna [erwidert, = 1. resposta (a), 2. retribuir]" à possibilidade por ele apresentada. Isto é também uma "refutação [Widerruf]" do modo como o "passado morto" afeta o presente: ao dar vida nova ao passado, uma pessoa pode afrouxar o seu domínio morto sobre o presente, e usá-lo propositalmente para encarar o futuro (ST, 386). "*Repetição é tradição explícita ou legado [Überlieferung]*, isto é, o retorno às possibilidades de Dasein que já foi presente" (ST, 385). Dasein inautêntico não se repete deste modo; seu herói é o IMPESSOAL (ST, 371).

A repetição envolve, sugere ST, uma *conversa* com um "herói" passado. Mais tarde, Heidegger fala de um "diálogo [Zwiegespräch] com filósofos, especialmente com Kant". A questão é não simplesmente nos familiarizarmos com opiniões passadas, mas aqueles problemas filosóficos "só possuem sua vitalidade autêntica neste confrontamento histórico [Auseinandersetzung], uma história cujo evento encontra-se fora da seqüência de acontecimentos" (XXXI, 136s). Ainda mais tarde, um "diálogo" ou "conversa [Gespräch]" com os pensadores do "primeiro começo", os gregos, é uma preparação essencial para o "outro começo" (LXV, 6, 169, 187, 432). Também precisamos *repetir* o primeiro começo. Mas isto não pode ser uma repetição exata: "o começo nunca pode ser concebido como *o mesmo*, já que ele concebe previamente [vorgreifend], e sempre estende (übergreift), de formas diferentes, essa concepção para além do que com ele começa e, assim, determina a sua própria Wieder-holung" (LXV, 55. Cf. 57, 73, 185, 475, 504).

O diálogo não é inteiramente amigável: "Perguntar *de novo* [*wieder*fragen] a questão perguntada por Platão e Aristóteles [...] significa: *perguntar mais originalmente do que eles*. E — na história de tudo que é essencial — o privilégio e também a responsabilidade de todos os descendentes tornarem-se assassinos dos seus antepassados e estarem eles mesmos sujeitos ao destino de um assassinato necessário! Apenas então alcançamos o modo de colocar a questão na qual eles existiram numa *proximidade dada sem esforço*, mas a qual foram, por esta mesma razão, incapazes de elaborar em sua máxima *transparência*" (XXXI, 37). Diálogo envolve *Auseinandersetzung*, "confrontamento, discussão", com parte do sabor da sua fonte em latim: *discutere*, "despedaçar". Isto não significa criticar e refutar, mas "trazer a outra parte e sobretudo a si mesmo para aquilo que é original e definitivo. Esta é a essência do problema e automaticamente a causa comum de ambas as partes, de modo que não precisamos nos reconciliar mais tarde. *A discussão filosófica é interpretação como destruição*" (XXXI, 292).

Heidegger evita a palavra usual para "destruição", *Zerstörung*, em favor da palavra derivada do latim *Destruktion*. *Destruktion* "deve ser compreendida estritamente como destruere, 'des-construção' ['Ab-bauen'], e não como devastação. Mas o que é desconstruído? Resposta: o que abarca o sentido do ser, as estruturas amontoadas umas por cima das outras, que tornam irreconhecível o sentido do ser" (XV, 337. Cf. XXIV, 31; NII, 415/ep, 14s). Precisamos "despetrificar a tradição endurecida e dissolver os esconderijos que ela engendrou". "*Guiados pela questão acerca do ser*," "*destruímos* o conteúdo tradicional da antiga ontologia, alcançando as experiências originárias nas quais as primeiras e dali por diante condutoras determinações do ser foram adquiridas". A *Destruktion* não "descarta a tradição ontológica". Ela põe em risco suas "possibilidades positivas" e as confina dentro de seus "limites". Ela critica não o passado, mas o presente e a abordagem predominante da história da ontologia (ST, 22s Cf. LXV, 221). *Destruktion* aqui soa similar a *Wiederholung*. Subverte as explicações atuais e tradicionais de, por exemplo, Aristóteles e também conceitos inquestionados que tacitamente derivam de um Aristóteles possivelmente mal compreendido. Ela não destrói Aristóteles; revela possibilidades ainda não percebidas de seu pensamento e retorna a "experiências" que o inspiraram. Heidegger não trata, contudo, todos os filósofos do mesmo modo. Com freqüência (embora não em ST), lê Kant como um proto-heideggeriano. Hegel recebe um tratamento diferente; ele encontra-se no modelo cartesiano: "Se há algum lugar onde é inteiramente absurdo procurar as idéias de ST, é em Hegel" (XXXII, 209). Mas nenhum dos filósofos que Heidegger "destrói" é inteiramente destituído de "possibilidades" para o seu próprio pensamento. Mais tarde, ele diz que, em ST, "Destruktion, como a 'fenomenologia' e todo questionamento hermenêutico transcendental, ainda não é concebida em função da história do ser [seinsgeschichtlich]" (NII, 415/ep, 15).

Heidegger considerou brevemente a significação da "repetibilidade [Wiederholbarkeit] do experimento" (LXV, 166). Kierkegaard escreveu uma obra, *Repetition* (1843): "Assim como os gregos ensinaram que todo conhecimento é uma reminiscência, também a nova filosofia deve ensinar que toda a vida é uma repetição". Nenhum desses conceitos influenciou o conceito principal de repetição de Heidegger.

representação e idéia *Stellen* é "localizar [algo], pôr de pé". A preposição *vor* significa "diante, em frente a etc." Portanto, *vorstellen* é "trazer, mover adiante; pôr algo em frente a algo"; assim "representar, querer dizer, significar" e "introduzir, apresentar uma pessoa" etc. O reflexivo *sich vorstellen* significa "apresentar-se, introduzir-se" — com um acusativo *sich*, e "representar para si mesmo, imaginar, conceber" — com um dativo *sich*. *Vorstellung* é uma "realização, apresentação, introdução" e "idéia, concepção, imaginação etc." *Vorstellung* também compartilha da ambigüidade de várias palavras com *-ung*: ela pode significar o ato de "representar [Vorstellen]" ou "o que é representado [Vorgestelltes]" (NII, 151/niv, 105).

Brentano reconheceu três classes de fenômenos mentais: 1. representação; 2. juízo; 3. interesse, emoções etc. Representar algo é ter consciência de algo ou tê-lo em mente, sem fazer qualquer julgamento sobre ele, ou avaliá-lo. Todos os fenômenos mentais envolvem representação: "Esta representação fundamenta não apenas o julgar, mas o desejar e qualquer outro ato mental. Nada pode ser julgado, nada pode ser desejado, nada pode ser esperado ou temido, se não for representado" (citado de PES, XX, 27s Cf. XXI, 95ss; ST, 139). Heidegger possui diversas objeções. Isto envolve uma tendência teórica que sobreviveu em Husserl, mas foi descartada por Scheler, seguindo o exemplo de santo Agostinho e Pascal (XX, 175ss ST, 139). O medo não se baseia em uma *Vorstellung* ou conhecimento prévios de uma ameaça. Vejo uma ameaça somente porque eu a temo (XX, 396. Cf. NI, 68/ni, 56, sobre a vontade). Humores básicos tais como angústia e tédio não são *de* ou *sobre* nada que poderia ser representado. A

afirmação de Descartes e de Kant de que o que é dado em primeiro lugar é uma *Vorstellung* os cega para o mundo à sua volta, que não é nem representado nem reunido a partir de representações (XXI, 337). A visão de Brentano sugere, embora não acarrete necessariamente, que quando vejo, ouço ou penso sobre algo, aquilo que eu primeiramente ou diretamente ouço, vejo ou penso é uma *Vorstellung*. Vejo uma cadeira, não uma *Vorstellung*; recordo-me de uma viagem, não de uma *Vorstellung* — o "mais primitivo dos fatos [...] ignorado unicamente em nome de uma teoria" (XX, 45; cf. XXI, 100s). *Vorstellen* ocorre, mas é o "deixar algo ser visto [Sehen-lassen von etwas]", não algo que é ele mesmo visto, como uma figura (XX, 45). Ver uma figura e ver algo em uma figura são bastante diferentes de ver algo ao vivo. Ver não envolve uma figura mental: "Nada deste tipo será encontrado; no simples sentido de percepção eu vejo a própria casa" (XX, 56; cf. XXI, 162ss, 361s sobre a máscara mortuária, 364ss sobre pinturas; ST, 217f; NI, 505s/niii, 29s). O ver é permeado pela linguagem e por categorias: "Primariamente e originalmente, não vemos tanto objetos e coisas; em primeiro lugar, falamos sobre eles; mais precisamente não expressamos o que vemos, mas vemos o que se diz sobre o problema" (XX, 75). Heidegger vê uma profunda afinidade entre a teoria representacional da percepção e a teoria da verdade como correspondência: ambas envolvem "representações que copiam na alma os entes exteriores" (XXI, 162; NI, 511, 534ss, 554/niii, 34, 53ss, 70).

Vorstellung adequa-se a uma visão do si mesmo como sujeito. Em Kant, "o eu foi forçado de volta para um sujeito *isolado*, que acompanha representações de um modo ontologicamente bastante indefinido" (ST, 321). Heidegger rejeita essa posição — no período de ST, porque assim se representa equivocadamente nosso ser-no-mundo, mais tarde porque representa adequadamente nossa atitude antropocêntrica em relação ao mundo. Ele explora outros compostos de *stellen* e vários sentidos de *vorstellen*, escrevendo freqüentemente *vor-stellen* com um hífen para realçar suas origens. *Vor-stellen* poderia significar, se realçarmos *stellen* mais do que *vor*, "fazer algo ficar de pé (firme) antes/diante de nós". Expressa a visão de Nietzsche de que, no que chamamos de "verdade", imobilizamos o devir caótico, convertendo-o em "constância estática [vor-gestellte Beständige]" (NI, 635/niii, 139s; cf. 576/niii, 89). *Vor-stellen* pode também significar "trazer para diante" de uma corte. Sugere que o homem é um juiz que decide o que é a entidade e o que qualifica como ente, quem estabelece as leis e as aplica aos entes (NII, 295s/niii, 219). Ser é então ser-representado, *Vorgestelltheit*, ser apresentado diante do tribunal. (Heidegger liga com freqüência *vorstellen* a *zustellen*, "entregar, servir, especialmente uma intimação", NII, 433, 450/ep, 29s, 46.) A principal façanha de Descartes não foi o fato de ter considerado o ego como uma coisa — como implica ST (ST, 211), mas o fato de ter igualado o ser com o ser-representado por um sujeito (NII, 163s/niv, 114ss). Não importa se o sujeito é um puro ego ou, como acredita Nietzsche, um corpo. Importa que tudo vem ao homem para ser julgado (NII, 295ss/niii, 329ss). Os dois aspectos centrais da modernidade são que o homem é o centro dos entes como um todo, o sujeito ao qual todos se referem, e que "a entidade dos entes como um todo é concebida como o ser-representado para uma produção e explicação" (NII, 24/niii, 178). "Produzir" é *herstellen*, freqüentemente ligado a *vorstellen* para sugerir a relação entre cartesianismo e tecnologia (LXV, 109, 478) —

Vorgestelltheit nada tem a ver com objetos sendo produzidos pela alma ou mente (NII, 433/ep, 30). Dois aspectos de *vorstellen* ajudam a colocar o homem no centro. Em primeiro lugar, *etwas vorstellen* significa "representar algo" no sentido de "representar o papel, simbolizar, significar" (NII, 449/ep, 45; LXV, 306). Em segundo lugar, o reflexivo *sich vorstellen* realça o sujeito: "Toda representação [Vor-stellen] humana é, por meio de uma figura de linguagem, facilmente mal-interpretada, uma representação-'de-si' ['Sich'-vorstellen]" (NII, 153/niv, 106). Isto está de acordo com a visão de Descartes segundo a qual, ao pensar sobre qualquer coisa, eu também penso que penso. Em *Vorstellen,* a representação e aquele que representa são sempre também co-representados. Isto constitui, no entanto, um equívoco. Posso imaginar ou olhar uma catedral sem me representar, sem fazer de mim mesmo um objeto junto à catedral (NII, 153ss/niv, 106ss).

Vorstellen dá um novo sentido à equiparação entre ser e vigência. Para os gregos, ser era "vigência" como *Anwesenheit*. A *Anwesenheit* grega preocupa-se com a "presentificação [Anwesen]" dos entes no reino do desencoberto. O mais próximo correspondente grego para *vorstellen, noein,* "pensar etc.", era "permanecer no desencoberto", receptivo mais do que intrusivo, e preocupado tanto com o todo, o desencobrimento enquanto tal, quanto com entes individuais. *Vorstellen* é a interrogação autocrática e a jurisdição sobre os entes, cuja presença é agora *Präsenz* mais do que *Anwesenheit* (NII, 319s/niii, 239; 450/ep, 46). O declínio começou quando Platão igualou ser a *idea* (NII, 230/niv, 174; 410/ep, 10; ZW, 84/131; LXV, 135, 208ss, 478).

S

ser: uma introdução Em seu uso, estrutura gramatical e raízes etimológicas, o alemão *sein* corresponde aproximadamente, embora não exatamente, ao inglês *be* ("ser" em português). Como todo verbo alemão, *sein* possui dois tempos verbais simples ou sintéticos, o presente (*ich bin*/"eu sou" etc.) e o pretérito, (*ich war*/"eu fui/era"). Os outros tempos são formados analiticamente, pela combinação de um verbo auxiliar (que pode ser o próprio *sein*, *haben*, "ter", ou *werden*, "tornar-se") com um dos dois infinitivos, o presente, (*sein*) e o perfeito (*gewesen sein*, "ter sido"), ou com o seu particípio passado, *gewesen*, "sido" (que também fornece a palavra alemã para "ESSÊNCIA" e a expressão de Heidegger para o PASSADO vivo). "Eu serei", por exemplo, é "*Ich werde sein*". *Sein* possui um particípio presente, *seiend*, "ente" (Heidegger explora a "gramática e etimologia da palavra 'sein'" em IM, cap. II).

Os usos de *sein* podem ser de modo geral classificados como o predicativo ("Eu sou/era pequeno"), o existencial ("Penso, logo sou"), e o auxiliar (*er ist gereist*). Há também um uso impessoal, importante na explicação de Heidegger dos HUMORES: *mir ist schlecht*, "Eu me sinto mal" (lit., "É mal para mim"), *mir ist es unheimlich* "Isto é estranho para mim, me dá calafrios". Heidegger sempre refere-se ao ser no sentido predicativo, "ser-o-quê", (*Was-sein*, quïdidade), já que ele diz *o que* algo é, e ao ser no sentido existencial, "ser-que" (*Dass-sein*, qüodidade), que diz *que* algo é; ocasionalmente, ele distingue o ser-o-quê de algo, suas características essenciais (a materialidade de um giz), de seu "ser-assim" (*Sosein*), suas características contingentes (sua brancura) (XXXI, 75).

O infinitivo presente, com ou sem o artigo definido neutro, *das*, aparece como um substantivo, *(das) Sein*, " (o) ser". "Ser" pode aparecer como o ser de algo em particular, e pode aparecer como a sua "existência" (Ser-que), ou como a sua "essência" (seu ser-o-quê ou natureza fundamental). Ou "ser" pode aparecer como o ser abstratamente, de novo tanto no sentido de "ser-que" quanto no sentido de "ser-o-quê". Heidegger usa *(das) Sein* tanto para o ser, por exemplo, de DASEIN, quanto para o ser em geral. Em nenhum dos casos, "ser" deve ser especificado como "ser-isto" ou "ser-o-quê"; ele é simplesmente ser. A distinção entre existência e essência é algo a ser explorado e não simplesmente aceito. Um substantivo também é formado a partir do particípio *seiend: (das) Seiende*, "aquilo que é". Ele aparece somente no singular.

Da mesma maneira que a expressão "o belo" não admite o plural, ser é, no entanto, freqüentemente traduzido por "entes" ou "entidades". Heidegger chama a crucial distinção entre ser (*das Sein*) e entes (*das Seiende*) de "DIFERENÇA ontológica".

O ser, argumenta Heidegger, é muitas vezes considerado como a mais vaga das abstrações, o aspecto mais geral de tudo o que é. Uma distinção entre ser-que e ser-o-quê pode ser extraída. Nesse sentido ser-que é um aspecto homogêneo, partilhado por tudo que existe: tudo é ou existe do mesmo modo. Ser-o-quê também é homogêneo: os homens são mortais exatamente do mesmo modo como os números são divisíveis; as diferenças entre os dois casos dependem unicamente das diferenças entre homens e números, entre a mortalidade e a divisibilidade. Heidegger, ao contrário, realça a rica diversidade do *sein*. 1. O verbo *ist*, "é", permite várias paráfrases: "'Deus é', i.e., realmente presente. 'A terra é', i.e., nós experimentamos e pensamos sobre ela como constantemente à mão; 'A palestra será na sala de conferências', i.e., se localizará, 'O homem é de origem suábia', i.e., descende dela. 'A xícara é de prata', i.e., consiste de [...]" (IM, 68/75; cf. LI, 30; NII, 247ss/niv, 189). 2. Podemos indagar não apenas o que algo é e se ele é, como podemos indagar como (*wie*) ele é, qual é o seu ser-como (*Wie-sein*), seu tipo, maneira ou modo de ser (*Seinsart, Seinsweise, Weise zu sein*). Números não apenas possuem propriedades diferentes das dos homens; eles *são* de um modo diferente, eles são entes de um tipo diferente. Homens, por sua vez, diferem no seu modo de ser de utensílios, e estes mais uma vez de rios ou montanhas. O modo de ser de um ente afeta as questões que podemos formular sobre eles de modo apropriado. Podemos perguntar "O que é jade?" ou "O que é um martelo?". Não deveríamos, todavia, perguntar "O que é o homem?" e sim "quem é o homem?", "quem é Dasein?" e "quem sou eu?". Além disso, tais questões clamam por uma decisão por via da resposta mais do que por uma lista de propriedades. Heidegger nem sempre distingue o ser-como do ser-que, considerando ambos como um modo de ser do ser, em contraste com o seu ser-o-quê ou "constituição" (p.ex., XXIV, 291; NI, 425/nii, 163; LXV, 302). Uma razão para isso é a sua tendência de considerar a POSSIBILIDADE, a atualidade e a necessidade como modos de ser (NI, 461/nii, 195s): se é dito de um ente que ele é possível, e não atual, algo sobre o seu ser-que e o seu ser-como nos é relatado de uma só vez. A sentença "Centauros são uma invenção dos poetas" nos diz, segundo a visão de Heidegger, não tanto sobre a (atual) não-existência dos centauros, quanto sobre seu modo de ser (XXIV, 290: *Modus des Seins*). Ele está menos interessado em "entes" não-existentes do que a tradição frege-russelliana; está também menos inclinado a enxergá-los como faltando em ser. 3. O verbo *sein* pode seguir-se de várias preposições: eu sou *no* mundo, *perto de* "(presente) em, junto a, ao lado de" etc.) coisas e acontecimentos, *mit* ("com") outras pessoas, *zu* ("para, em direção a") entes, morte, outros etc. Alguém poderia dizer que o ser é, não obstante, homogêneo e abstrato; a variedade é fornecida pela preposição e pelo substantivo que se segue. Mas Heidegger não pretende destacar o ser de seu contexto. Ser no mundo é, insiste ele, um tipo de ser diferente de ser em ou junto às coisas dentro dele, e diferente de ser com outras pessoas. Por isso, forja tantas vezes compostos de *sein* onde o alemão não os provê: *Mitsein*, "ser-com"; *Beisein*, "ser-em, presença"; *In-sein*, e assim por diante.

Estas são algumas das fontes da diversidade do ser. Outras são fornecidas por filósofos ao longo da HISTÓRIA DO SER. Entretanto, Heidegger insiste na unidade do ser. O ser, porém, apesar de unificado, não é a frágil abstração que a nossa compreensão empobrecida costuma considerar. Ele inclui (assim como o conceito de Hegel) a diversidade dentro de si, pronta para emergir em nossas lidas cotidianas com os entes, e diante do olhar do filósofo. "O ser é o éter no qual o homem respira; sem este éter, ele fica reduzido a um mero rebanho e todos os seus feitos a uma mera reprodução do rebanho" (S, 118/98).

ser com outros e ser junto às coisas Heidegger distingue nossas relações com as pessoas das nossas relações com as coisas pela utilização de diferentes preposições: DASEIN é *mit*, "com", os outros, mas *bei*, "junto a" as coisas. Originalmente, *bei* significava "próximo, perto". Ela pode corresponder a várias preposições em português: "Isto fica *perto* da estação", "Ele está *em* casa", "Ela foi *ao* médico", "Ele trabalhava *na* ferrovia". Ele utiliza um substantivo verbal composto, *(das) Mitsein*, para "ser-com" outros. Mas ele não utiliza *Beisein* para "ser junto às" coisas, mas *Sein-bei* (ST, 192) ou *Sein bei* (ST, 131), talvez porque *beisein* já possua um significado bastante restrito para o seu propósito, a "presença" ("em sua presença"). *Sein bei*, *Mitsein* e *Selbstsein* ("ser-si-mesmo") são três constituintes coordenados do ser-no-MUNDO, que correspondem ao *Umwelt*, o "mundo circundante", ao *Mitwelt*, o "mundo-com, as pessoas à nossa volta, convivência" (ST, 118) e ao anterior *Sebstwelt*, (p.ex. LXIII, 102). Heidegger também usa *Mitdasein*, "Dasein-com", para o ser ou Dasein dos outros mas, normalmente, não para os outros eles mesmos, e *Miteinandersein*, "ser-um-com-o-outro" (ST, 118s).

Sein bei, Mitsein e *Selbstsein* são *gleichursprünglich*, "equiprimordiais, igualmente originários, primitivos" (ER, 100). É um erro considerar *Sein bei* e/ou *Selbstsein* como primários e derivar *Mitsein* ou outros a partir deles. O si mesmo não precisa ser separado do *Sein-bei* e do *Mitsein*. Descartes e Husserl (e Nietzsche, NI, 578/niii, 90) incorrem neste erro: "Já que se concebe o sujeito privado, por assim dizer, deste Sein-bei..., um sujeito fragmentário, a questão acerca do ser-um-com-o-outro [Miteinandersein] e sua essência também toma um caminho errado. Já que ambos os sujeitos são indeterminados, deve ser encontrado um arranjo mais elaborado, por assim dizer, do que a natureza do caso requer. A indeterminação da subjetividade causa uma superdeterminação da relação entre sujeitos" (XXVII, 140). Se as pessoas são sujeitos encerrados em si, elas precisam passar por uma cuidadosa inspeção das características físicas umas das outras antes de poderem comunicar-se. Este absolutamente não é o caso. Eu sou "com" os outros até mesmo quando eles não estão fisicamente presentes: "Estar faltando e 'estar longe' são modos de Dasein-com apenas possíveis porque Dasein como ser-com deixa o Dasein dos outros virem ao seu encontro [begegnen] em seu mundo" (ST, 121).

Mit(einander)sein não envolve o focalizar um no outro: dois caminhantes tomados pela mesma visão são "um com o outro" sem estar prestando atenção um no outro. Mas prestar atenção no outro pressupõe o ser-com (XXVII, 86s). *Mitsein* requer *Sein-bei*, em particular a nossa habilidade de ser *bei* uma e a mesma coisa. Quando duas ou mais pessoas vêem o mesmo pedaço de giz, elas não o vêem como exatamente similar; têm diferentes visões do mesmo giz, vendo-o de modos diferentes: "A mesmidade [Selbigkeit] e a exata igualdade [Gleichkeit] são duas coisas diferentes" (XXVII, 90). Se não pudéssemos identificar um objeto percebido por mim como o mesmo objeto percebido por você, não poderíamos nos comunicar ou reconhecer um ao outro como pessoas. Até mesmo o desacordo pressupõe o acordo com relação à coisa sobre a qual discordamos: "A harmonia e a discórdia baseiam-se, portanto, no estabelecimento de algo como o mesmo e o constante". Se fôssemos abandonados a uma corrente de representações e sensações e varridos para ela, não haveria "nós", nem "outros", e nenhum ente idêntico sobre o qual pudéssemos concordar ou diferir (NI, 578/niii, 91). Inversamente, *Sein-bei* envolve *Mitsein*. Aquilo *bei* o qual estamos normalmente são entidades MANUAIS: o tecido que estamos cortando, campos, livros, barcos. Não os vemos primeiramente como seres-simplesmente-dados para então inferirmos a existência de outros a partir dos seus contornos físicos. Nós os vemos de uma só vez como envolvendo clientes, fornecedores, proprietários, usuários (ST, 117s). À medida que Heidegger torna-se menos preocupado com o manual, ele introduz outros argumentos: Dasein pode, é claro, estar *bei* uma coisa na ausência de outras pessoas, ao passo que não pode estar com alguém sem estar *bei* algo. Mas aquilo *bei* o qual Dasein está, e o seu mais próprio *Sein-bei*, é, em princípio, comum e partilhável com outros. *Sein-bei* não é uma antena ou um tubo que Dasein manda para o mundo. "No Sein-bei e como Dasein, ele traz com ele desde o princípio uma coisa tal como uma esfera de visibilidade" (XXVII, 136). Assim, "se Dasein aproxima-se de outro Dasein ele entra no espaço de visibilidade do outro, mais precisamente o Sein-bei deles move-se na mesma esfera de visibilidade" (XXVII, 134). Até mesmo de uma certa distância, reconhecemos um homem passando pela porta de sua casa; transportamos-nos para o seu *Sein-bei*, a sua perspectiva da situação (XXVII, 131s). Mais uma vez, a linguagem é essencial para fixar objetos estáveis, "o um e o mesmo", e a linguagem requer, assim como torna possível, o ser com outros (EHD, 39/301). *Selbstsein* também tanto exige quanto é exigido pelo *Mitsein* e o *Sein-bei*: eu não posso "ser para [Sein zu]" mim mesmo enquanto mim mesmo a não ser que ultrapasse ou TRANSCENDA a "mim mesmo". (ER, 100). Embora *Sein-bei, Mitsein* e *Selbstsein* sejam igualmente originários, não são separáveis: cada um deles pressupõe os outros.

"Outros" não devem ser concebidos como entes estranhos de quem nós nos distinguimos: "os outros são mais propriamente aqueles de quem na maioria das vezes não nos distinguimos, entre quem nós também estamos" (ST, 118). Nem são os outros "espécimes indiferenciados do gênero homo sapiens considerado pelo cientista"; o *Mitwelt* constitui-se como "as outras pessoas em uma caracterização inteiramente definida como estudantes, professores, parentes, superiores etc." (LX, 11). *Mitsein*, um caso da "dispersão [Zerstreuung]" de Dasein, não se baseia em aspectos biológicos tais como nossa estrutura corporal e diferença sexual; a atração sexual pressupõe o *Mitsein* mais do que o explica, mas o sexo influencia as formas tomadas pelo *Mitsein* (XXXVI, 174). Na base do *Mitsein*, "podemos pôr-nos no lugar dos outros" (*Sichversetzen*) ou por eles sentir empatia (*Einfühlung*). Se podemos fazê-lo com animais pobres-de-mundo, até mesmo animais domésticos, é uma difícil questão; o fazemos

num "modo diferente", comparado com nosso "ir com [Mitgehen]" outros humanos (XXIX 301s; 307ss).

Ser e tempo *Ser e tempo* foi publicado em fevereiro de 1927 como o volume VIII do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung [Anuário para a Filosofia e a Pesquisa Fenomenológica]* de Husserl. Ele foi dedicado a Husserl. Essa dedicatória permaneceu até a quarta edição de 1935, mas foi removida na quinta edição de 1941 — a pedido, diz Heidegger, do editor Niemeyer, que temia que o livro fosse proibido se a dedicatória a Husserl — um cristão convertido, descendente de judeus e de crenças políticas conservadoras — permanecesse (ACL, 269/199). Essa edição manteve a expressão de gratidão a Husserl de Heidegger (ST, 38 n.1), embora em uma carta a Jaspers de 26 de dezembro de 1926 diga que se ST foi "escrito 'contra' alguém, então essa pessoa é Husserl. Husserl percebeu imediatamente isto embora tenha desde o início tomado *Ser e Tempo* como uma atitude positiva (HJ, 39). A dedicatória reaparece em edições posteriores.

ST rendeu a Heidegger um cargo permanente de professor universitário em Marburgo: o governo do estado retirou sua objeção à indicação de alguém que até então ainda não havia produzido uma grande obra e que nada havia publicado por dez anos. Ele havia, entretanto, preparado o solo para ST por meio de preleções sobre vários de seus aspectos, desde 1919: tempo, verdade, Aristóteles, fenomenologia, Descartes, Dilthey, neokantismo, e assim por diante. Temas aparentemente marginais em ST são, na maior parte das vezes, fruto de intensa atividade pedagógica nos anos anteriores: esparsas referências a são Paulo e santo Agostinho refletem cursos de 1920 e de 1921 (LX); a citação introdutória do *Sofista* de Platão surge das suas preleções sobre esse texto em 1924-25 (XIX). ST une os laços de dez anos de incessante trabalho intelectual. Difere em estilo das suas preleções, com o seu vocabulário vívido, na maioria das vezes retirado da vida prática, e com seus exemplos concretos. É de certa forma escolástico em sua linguagem e organização. O legendário talento como conferencista de Heidegger não sobrevive inteiramente à passagem para o texto impresso.

Após a citação de Platão e uma breve exposição sobre ela, ST começa com uma longa introdução, intitulada "Exposição da questão sobre o sentido do ser". No primeiro capítulo dessa introdução, "Necessidade, estrutura e primado da questão do ser", ele explica por que é importante levantar esta questão há muito esquecida e por que é ela anterior a outras questões, as questões sobre o conhecimento e questões das ciências. Também explica que a questão do ser deve ser abordada por meio de uma análise de DASEIN, (o) ser humano: é Dasein que coloca a questão sobre o ser (ST, 7). O segundo capítulo é "As duas tarefas de uma elaboração da questão do ser. O método e o sumário da investigação". A primeira dessas tarefas, planejada para ocupar a primeira parte de ST, era "a interpretação de Dasein pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser". Esta primeira parte deveria conter três divisões: "1. A análise preparatória dos fundamentos de Dasein; 2. Dasein e temporalidade; 3. Tempo e ser" (ST, 39). Apenas a primeira e a segunda divisões desta parte foram publicadas. A primeira divisão dá uma explicação de Dasein que não faz referência ao tempo e à temporalidade. Ela abarca temas tais como o mundo e

ser-no-mundo, espaço e espacialidade, ser com outros, o impessoal, inautenticidade e decadência, humores, verdade e cuidado (cura). A segunda divisão introduz a temporalidade e é em grande parte uma "repetição" da primeira divisão em termos temporais (ST, 17). Ela começa com um famoso primeiro capítulo sobre a morte, e então passa para a consciência, débito e decisão. Ela então "repete" as primeiras explicações do cuidado (cura) e da cotidianidade, trazendo à tona a sua significação temporal. A história, ou melhor, a "historicidade", é o próximo tema de Heidegger, com uma coda na recém-publicada correspondência com Dilthey e com o conde Paul Yorck de Wartenburg. O capítulo final retorna para a temporalidade. A penúltima seção ataca a concepção hegeliana do tempo, e a breve seção de conclusão introduz a faltante terceira divisão, planejada para explorar o ser em relação ao tempo, independentemente da natureza de Dasein.

A segunda tarefa projetada na introdução era prover "os rudimentos de uma destruição [Destruktion] fenomenológica da história da ontologia em função da problemática [Problematik] da temporalidade [Temporalität, cf. 'temporalidade' independente de Dasein, em contraste com a Zeitlichkeit, a 'temporalidade' de Dasein]". Esta segunda parte também foi planejada para possuir três divisões, lidando com: 1. a doutrina kantiana do esquematismo e do tempo; 2. o "cogito sum" de Descartes e a sua dívida para com a ontologia medieval; 3. a explicação de Aristóteles do tempo (ST, 39s). Esta parte nunca apareceu, mas seus conteúdos são familiares em virtude de outros escritos e preleções de Heidegger. O restante da introdução explica o método fenomenológico e hermenêutico de ST.

Os conteúdos mencionados de I, 3 são incertos. Heidegger diz tê-lo escrito, mas ter decidido omiti-lo: "A decisão de deixar inacabado foi tomada nos últimos dias de dezembro de 1926, durante uma temporada com Jaspers em Heidelberg. A partir de nossas vívidas e amigáveis discussões acerca das provas tornou-se claro para mim que esta divisão mais importante (I, 3), como eu a tinha elaborado, permaneceria ininteligível" (LXIX, 39s). (Heidegger engana-se em sua lembrança: cartas a Jaspers e Blochmann mostram que ele visitou Jaspers em 1º de janeiro de 1927 (HJ, 72; HB, 19). Lamenta a sua incapacidade de completar ST, mas sente que outras publicações "conduzem à questão real por meio de desvios" (XLIX, 40; cf. HB, 54). I, 3 deveria envolver uma VIRADA, guinada ou desvio: a ontologia fundamental "é: 1. analítica do Dasein [cf. ST, I, 1 e 2], e 2. analítica da temporalidade [Temporalität] do ser [cf. ST, I, 3]. Mas esta analítica temporal [temporale] é também a *virada* [die *Kehre*], na qual a própria ontologia volta-se explicitamente para a ôntica [Ontik] metafísica, na qual ela sempre implicitamente permaneceu. Pelo movimento de radicalização e universalização, precisamos trazer a ontologia para o desvio [Umschlag] que nela mesma se acha latente. Aqui, o virar [das Kehren] ocorre, e nós nos desviamos [Umschlag] para a metaontologia [Metontologie]" (XXVI, 201; cf. 196). Meta-ontologia, a ontologia "por sobre" ou "além da" ontologia, parece envolver a reflexão sobre os entes como um todo em relação ao ser, que ainda depende da compreensão de Dasein (XXVI, 199).

ST permanece sendo o ponto central do pensamento de Heidegger até o fim. Ele o discute com freqüência posteriormente (p.ex., LXV, 10 etc. CH, 315ss/221ss; ACL, 92ss/7ss; XV, 274 etc.). O fato de ST focar o ser no lugar dos entes e o fato de ligar o ser

ao tempo e não ao pensamento representam um importante primeiro passo em direção às preocupações dos seus anos posteriores (LXV, 183, 431ss). Ele não sucumbe à metafísica antropocêntrica que condenou mais tarde (LXV, 488ss). ST é, entretanto, uma obra de "transição", crivada de pressuposições e do vocabulário da velha metafísica (LXV, 93, 223, 430, XLIX, 28).

ST é muitas vezes considerado, sobretudo quando analisado por partes, uma obra com pouca unidade. O tema da circunvisão cotidiana, característico de I, 1, parece não encaixar com a decisão dominada pela angústia, característica de I, 2. Um fio condutor é a urgência de Heidegger em refletir não apenas sobre as preocupações da filosofia, mas sobre a própria filosofia. Qual a conexão entre a vida cotidiana e a filosofia? O que nos possibilita e nos motiva a filosofar? (Cf. LXIII, 17ss). A fenomenologia parece exigir que o desejo e a habilidade de filosofar sejam mostrados como coerentes com outros aspectos de Dasein e deles emergindo. Angústia, autenticidade, decisão: é disto que o filósofo necessita. Uma vez que o Dasein, em I, 2, tornou-se um filósofo, então ele pode ascender, em I, 3, ao próprio ser. Em seus primeiros escritos, Husserl negligenciou a emergência da filosofia a partir da cotidianidade mediana; Heidegger (assim como um outro grande fenomenólogo, Hegel) a levou a sério.

ser-lançado e facticidade *Werfen* significava originalmente "girar, virar, enrolar", portanto "arremessar girando o braço", e agora "jogar, lançar". Também significa "dar à luz", esp. animais. Alguns dos derivados de *werfen* são *Wurf*, um "lançamento, lance" de uma bola ou de dados (*Würfel*), e *entwerfen*, "PROJETAR"; também *vorwerfen*, "reprovar; derrubar", e *Vorwurf*, uma "reprovação", aos quais Heidegger devolve o sentido original, "lançar diante, o lançamento diante" de si mesmo de, por exemplo, possibilidades (ST, 145) ou de um mundo (XXIV, 239). O particípio passado de *werfen* é *geworfen*, "lançado". A partir dele, Heidegger forma um substantivo, *Geworfenheit*, "ser-lançado".

Junto com a EXISTÊNCIA e a DECADÊNCIA, o ser-lançado é um aspecto central de DASEIN. Dasein é lançado em seu aí, em seu pré- (*Da*) (ST, 135). A relação entre existência e ser-lançado é captada por Schiller, numa carta escrita para Goethe, em 23 de agosto de 1794: "Uma vez que você já nasceu um alemão, uma vez que o seu espírito grego está lançado [geworfen] neste mundo nórdico, você tem apenas duas alternativas; ou tornar-se um artista nórdico, ou [...] produzir a sua Grécia, por assim dizer, a partir de dentro, por um processo intelectual" (citado em Trevelyan, 193). Todo Dasein é lançado, não meramente um mal adaptado. "Criado no próprio centro da vida londrina, ele havia entrado precocemente no espírito dos tempos agitados, nos quais sua jovem vida fora lançada" (Seebohm, 13s).

"Ser-lançado" está intimamente conectado à "facticidade", uma palavra que o precede tanto em ST quanto em preleções anteriores (cf. LXIII: *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*). Pedras e árvores são SERES-SIMPLESMENTE-DADOS dentro do MUNDO. Isto é um fato (*Tatsache*), e nós falamos da sua *Tatsächlichkeit*, "factualidade". Dasein também está à mão no mundo, mas não unicamente ou primordialmente do modo como pedras e árvores estão; elas são "sem mundo", Dasein não. Heidegger utiliza para a factualidade de Dasein a palavra derivada do latim *Faktizität*; isto

"implica que um ente 'dentro do mundo' possui ser-no-mundo de tal forma que pode compreender a si mesmo como dedicado e vinculado ao seu 'destino' com o ser destes entes que ele encontra dentro de seu próprio mundo" (ST, 56). "Ser-lançado" também refere-se ao puro "que ele é" de Dasein, e indica a "facticidade da entrega [Überantwortung] [de Dasein]" (ST, 135).

Dasein está entregue ao seu "que ele é e deve ser" (ST, 135). Pois o ser-lançado não é um fato que já terminou e esgotou-se, como os detalhes sobre os ancestrais de uma pessoa, que se pode descobrir por meio de uma pesquisa. Ele é um constante acompanhamento da existência de Dasein, pungentemente revelado em certos HUMORES. Ele envolve diversos aspectos: 1. Já que Dasein é simplesmente lançado, e não lança a si mesmo, o ser-lançado, o fato de que Dasein é, não está sob o controle de Dasein: "Em sua existência, ele nunca volta para trás de seu ser-lançado, de modo que possa primeiramente liberar este "que ele é e deve ser" do seu mais próprio si mesmo e conduzi-lo para dentro do aí" (ST, 284; cf. 228: "Acaso o próprio Dasein alguma vez já decidiu livremente se quer ou não entrar em 'Dasein' [i.e., existência] [...]?"). 2. Dasein é um ente "em meio aos entes como um todo" (p.ex., OQM, 109/99). Ele é lançado "dentro do em meio a [In das Inmitten]" entes (LXV, 327). Ele é FINITO (XXV, 85). 3. Dasein não descansa após o seu ter sido lançado. "Permanece no lançamento [im Wurf] e é absorvido pela turbulência da INAUTENTICIDADE do IMPESSOAL" (ST, 179. Cf. K, 235/161 sobre ser-lançado e decadência). 4. O ser-lançado também conduz à projeção: "E como lançado, Dasein é lançado dentro de um certo modo de ser: o projetar" (ST, 145). Já que Dasein "é as suas possibilidades", nelas projetando a si mesmo (ST, 181), Dasein "é um ser-possível entregue a si mesmo, possibilidade lançada do início ao fim" (ST, 144). O projetar está intimamente relacionado à existência. Dessa forma, o ser-lançado Dasein permeia seus outros dois aspectos centrais.

Projetar é um tipo de lançamento, mas difere do ser-lançado de Dasein por ser o que se realiza pelo próprio Dasein. O projeto (ou projeção) de Dasein é, entretanto, freqüentemente considerado como "lançado". Isto possui três diferentes sentidos: (a) A própria projeção é um tipo de lançamento. (b) A projeção começa a partir do prévio ser-lançado de Dasein, ela ressoa a partir da posição à qual Dasein é lançado: "Todo projeto — e portanto toda ação humana 'criativa' — é lançado, i.e., determinado pela dependência de Dasein daquilo que já existe como um todo, uma dependência que não controla a si mesma" (K, 235/161). Ou seja, Dasein não pode projetar o que quiser; está limitado pela sua posição em meio aos entes. (c) Aquele que projeta, ou o lançador do projeto, é lançado na projeção (LXV, 231, 452ss). Isto é, ao projetar um mundo, "o homem desprende-se [loswirft] dos 'entes', [e] pela primeira vez torna-se homem" (LXV, 452); unicamente em tal projeção pode o homem tornar-se consciente de si mesmo enquanto tal, assim como de outros entes. Este fazer-se em conjunto daquele que projeta na projeção é distinto do ser-lançado de Dasein; é uma resposta ao ser-lançado, um modo de "assumir o seu comando" sem "deixá-lo para trás" (cf. ST, 325).

A ênfase dada por Heidegger ao ser-lançado o diferencia de Kant e de Husserl: "[...] o lançador do projeto experimenta a si mesmo como lançado, [...] A abertura por meio do projeto só é abertura se acontecer como experiência do ser-lançado e, portanto, do pertencimento ao ser. É esta a diferença essencial de todo modo meramente

transcendental de cognição no que diz respeito às condições de possibilidade" (LXV, 239). O ego transcendental postulado pelo idealismo não tem lugar entre os entes anteriormente ao lugar que atribui a si mesmo no mundo que projeta. O homem de Heidegger, ou Dasein, está lançado entre os entes desde o começo. Por isso, "enquanto ek-sistente contra-lançamento [Gegenwurf] do ser, o homem é mais do que o [meramente biológico] animal racional, e correspondentemente menos do que o [idealisticamente concebido] homem, que compreende a si mesmo em função da subjetividade" (CH, 338/245).

significado, sentido e significação *Sinn* originalmente significava "viagem, caminho", mas agora corresponde aproximadamente, mas não exatamente, a "sentido". *Bedeutung* corresponde a "significado". A distinção de Frege entre *Sinn* como "sentido" e *Bedeutung* como "referência" não é usual no alemão, mas explora a derivação de *Bedeutung* e *bedeuten*, "significar etc.", de *deuten (auf)*, "interpretar; apontar para, indicar". *Bedeutung* também quer dizer "significação, importância". *Bedeutsam* é "significativo, relevante; importante". Heidegger também usa *Bedeutsamkeit*, "significação, expressividade". Ele deve muito a Dilthey, que usava estas palavras tanto para o que um sinal significa ou exprime quanto para o "significado" de uma totalidade complexa tal como uma vida, um processo histórico etc. Dilthey utiliza com freqüência *Sinn* para o significado da totalidade — uma vida, uma sentença — e *Bedeutung* ou *Bedeutsamkeit* para o significado de suas partes — acontecimentos, palavras (CMH, 171, 245s). No Heidegger inicial, significados, *Bedeutungen*, são componentes do sentido (DS, 290). (O alemão usa *Sinn* mais do que *Bedeutung* para o "significado" de uma vida.) *Bedeutsamkeit* era para Dilthey uma "categoria de vida" central em contraste com o mundo natural.

Husserl fez distinção entre "significar como ato [das Bedeuten als Akt]" e *Bedeutung* como a "unidade ideal da diversidade de atos possíveis". Os atos subjetivos, que dão significado a expressões, são variáveis. *Bedeutungen* objetivos, porém, não podem mudar. A mudança lingüística vê-se entregue à esfera da psicologia. Em DS, Heidegger assume a separação feita por Husserl entre significado e linguagem natural. Posteriormente, a rejeita por considerá-la um "platonismo banal" (XVII, 94; cf. XXI, 58ss). Com os conceitos de DASEIN, existência, história etc., ele rejeita a Cila do "psicologismo" e a Caribde dos significados extemporâneos. Usa por vezes *Sinn* e *Bedeutung* indistintamente (p.ex., XXI, 357), embora *Sinn* tenda a referir-se mais à totalidade do que às suas partes. Enquanto *Bedeutung* freqüentemente ocorre no plural, o plural *Sinne* é raro, exceto quando significa os cinco "sentidos" ou na expressão "perder os sentidos". *Sinn* também significa o "sentido", por exemplo, da beleza (cf. ST, 137).

Heidegger usa *Bedeutsamkeit* (sempre no singular) para indicar a rede de relações que une firmemente o mundo de Dasein. Ele a conecta com *bedeuten*, escrevendo às vezes *be-deuten* para realçar o sentido de "apontar; interpretar": "Apreendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência [Verweisens] como ação de *significar [be-deuten]*. Na familiaridade com estas remissões, Dasein 'significa' [bedeutet, i.e., interpreta] para si mesmo, oferece a si mesmo o seu ser e o seu poder-ser para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. A função [das Worumwillen] significa [bedeutet, i.e., aponta para] um ser-para [ein Um-zu], este um ser para isso [ein Dazu], esse um estar junto [ein Wobeil] em que se deixa e faz um conjunto, em um estar com [ein Womit] da conjuntura. Chamamos de Bedeutsamkeit (significância) o todo das remissões dessa ação de significar [Bedeuten]." (ST, 87, cf. 359s, 364). O *Worumwillen* é, por assim dizer, a necessidade de abrigo de Dasein; isto significa um *Um-zu*, algo *para* fazer uma casa; isto significa um utensílio, um *Dazu*, por exemplo, um martelo. O *Wobei* etc., significado pelo *Dazu*, são as várias tarefas nas quais um martelo pode estar envolvido. O *Womit* etc. são as conexões de finalidade entre estas tarefas, tanto a tarefa final de construir um abrigo — o para-o-qual, *Wozu*, que não possui maior envolvimento por ser uma necessidade profunda de Dasein — quanto vários para-os-quais intermediários, tais como tábuas de fixação, exigidos para a finalidade de construir um abrigo (ST, 84s). A terminologia de Heidegger ligada às várias práticas (abandonada depois de ST), é inspirada por cunhagens de Aristóteles tais como *to hou heneka*, "o em função do qual", e pelas explicações de Aristóteles da inferência prática (cf. XIX, 48ss). Enquanto Aristóteles esboça a forma lógica das inferências práticas, Heidegger desencobre as anteriores relações-de-conjuntura que as torna possíveis. *Bedeutsamkeit* "constitui a 'mundanidade do mundo'" (ST, 86).

Bedeutsamkeit capacita Dasein, quando ele interpreta as coisas, a descobrir *Bedeutungen*, que fundam a possibilidade de "palavra e linguagem" (ST, 87). Em uma nota posterior, Heidegger rejeita a implícita dependência da linguagem da significação mundana prévia: "Falso. A linguagem não é sobreposta [aufgestockt]; ela *é* a essência original da verdade como aí" (ST, 442). No período de ST, significados, embora invariavelmente associados com palavras, são logicamente anteriores às palavras e enraízam-se nas relações de significação do mundo: "Desde o início, a nossa essência é tal que ela forma a inteligibilidade e compreende. [...] Portanto, sons vocais que nós, como animais, produzimos podem possuir um significado. O significado não resulta dos sons. Pelo contrário, a expressão vocal desenvolve-se pela primeira vez a partir de significados já desenvolvidos" (XXIX, 444s Cf. ST, 161; XX, 287).

Heidegger usa, freqüentemente, *im Sinne...* "no sentido (de)", para explicar o sentido no qual ele está utilizando uma palavra. Mas em seu sentido técnico *Sinn* é relativo a uma compreensão geral ainda não articulada em palavras, uma compreensão que surge de uma projeção e nos possibilita compreender entes particulares: "Rigorosamente, *Sinn* significa a perspectiva [das Woraufhin] do projeto primordial de uma compreensão do ser. [...] Dizer que o ente 'tem Sinn' significa que ele se tornou acessível *em seu ser*, que só então, projetado em sua perspectiva de 'propriamente' 'tem Sinn'" (ST, 324; cf. 151). Heidegger está inclinado a dizer que "apenas Dasein 'tem' Sinn", já que é o projeto de Dasein que confere *Sinn* às outras coisas (ST, 151). A perspectiva não é como uma tela que existe independentemente do projeto — entes crus, independentes de Dasein. É o desfecho da projeção, torna o ser inteligível para nós — mais como um filme do que como uma tela: "Em ST, 'Sinn' nomeia o reino-de-projeção [Entwurfsbereich], [...] a iluminação do ser que abre e fundamenta a si mesma no projetar" (NII, 20/niii, 174). Mas já que a nossa concepção do ser baseia-se no tempo, a perspectiva da sua projeção é o tempo e o sentido original ou *grego* do ser é a VIGÊNCIA, *Anwesenheit* (ST, 365; XXIV, 437; XV, 334ss). Posteriormente, "Sinn do

ser" é substituído pela "verdade do ser" (NII, 20/174; LXV 43). *Sinn* poderia sugerir que a projeção do ser fosse uma "estrutura da subjetividade — como Sartre a considera numa base cartesiana (que ignora a aletheia como aletheia)", quando de fato trata de uma "descoberta que revela [eröffnenden Erschliessung]". "Verdade" não é "correção", mas a "localidade [Ortschaft]" do ser. Destarte, Heidegger agora fala da "topologia do ser [Topologie des Seyns]" (XV, 335). O ser já não é mais — como sugeria ST — simplesmente algo projetado por Dasein. É mais como a eletricidade que encontra uma tomada no homem ou Dasein.

silêncio O silêncio é importante para Heidegger desde suas primeiras preleções: "Adotar uma posição *prematura* e apaixonada a favor ou contra algo revela apenas uma deficiência de paixão genuína, [...], de decisão de compreensão, que está ainda mais seguramente lá onde menos ela irrompe, mas mantém silêncio [schweigt] e pode esperar. Já que não mais podemos esperar o momento propício e mantermo-nos à espera da vida (no sentido genuíno, não no sentido da psicologia detetivesca e da investigação da alma), mas não podemos esperar em nosso barulhento empenho de pôr em ordem os problemas, nós nos tornamos vítimas de substitutos da teatralidade intelectual ou de uma ilusória, porque cega e fugidia, objetividade" (LXI, 71). Mais tarde, ele incorpora o silêncio em sua explicação da FALA (XX, 368s; ST, 161, 164s). Somente quem pode falar pode manter-se em silêncio. Se uma pessoa nunca diz nada, ela não pode manter-se em silêncio. Nem alguém que não tem nada a dizer. Pois o silêncio brota da "reticência". "Estar em silêncio" é *schweigen*, com *das Schweigen* para o substantivo "silêncio". *Verschweigen* é "manter-se em silêncio sobre algo, omiti-lo"; seu particípio passado, *verschwiegen*, significa "manter silêncio, segredo", e também "discreto, reticente"; ele gera *Verschwiegenheit*, "reticência, discrição".

O silêncio não omite invariavelmente: "O silêncio é um dos modos de ser da fala e enquanto tal ele é um modo definido de expressar-se sobre algo para os outros" (XX, 368). Heidegger posteriormente expressa isto forjando o verbo *erschweigen*, "estar em silêncio para diante [-er], expressar-se pelo silêncio". Pessoas comunicativas freqüentemente dizem menos do que as reticentes. O silêncio, portanto, desempenha um papel crucial na conversa: "A partir dessa reticência surge a genuína habilidade de ouvir e, nesta habilidade de ouvir, constitui-se o genuíno ser-um-com-o-outro". Também o silêncio pode "no ser-um-com-o-outro chamar e trazer de volta Dasein ao seu ser mais próprio", salvando-o da absorção na cotidianidade (XX, 369). Assim, o silêncio está envolvido no silencioso chamado da CONSCIÊNCIA e na "reticente DECISÃO que arranca a ansiedade de si mesma" (ST, 322. Cf. 296s).

Mais tarde, Heidegger diz que a linguagem origina-se no silêncio (NI, 471/nii, 208; LXV, 408, 510; ACL, 252/122). Os sons da linguagem são secundários. Eles sobrevieram a uma visão primária do mundo e dos entes dentro dele. A linguagem surgiu não dos grunhidos com significado pronunciados por primitivos em conversa, mas da comunhão silenciosa entre deuses e o poeta solitário e decidido. Por isso, o silêncio "cor-responde [entspricht] à harmonia silenciosa da serenidade do dito que acontece e que mostra [ereignend-zeigenden Sage]" (ACL, 262/131). O silêncio é o modo apropriado de pensar sobre o ser e sobre a fundação da sua "verdade", o

acontecimento (cf. LXV, 36 etc.). O amor pelo silêncio de Heidegger é coerente com diversos aspectos de seu pensamento: sua preocupação com o "deixar os entes serem"; sua convicção de que grandes pensadores não expressam tudo que querem dizer e portanto devem ser interpretados "com violência"; e a sua aversão a falar publicamente sobre o nazismo e seu envolvimento com ele.

sinais e indícios Um *Zeichen* é um "'sinal claro' de qualquer espécie, cujo significado é compreendido ou estabelecido". Distingue-se de *Anzeichen* (cf. ST, 78), "'sintoma', 'intimação' para que venha ao encontro algo que pode ou não ser reconhecido e interpretado corretamente." (DGS, 314). Esta palavra vem de *zeihen*, originalmente "mostrar, indicar, revelar", e agora "acusar [alguém de algo]". É usada apenas poeticamente. *Zeigen*, "mostrar, apontar, indicar etc.", também vem de *zeihen*. Por isso, Heidegger associa *Zeichen* com *zeigen*: sinais mostram ou "indicam" (ST, 77). Em suas obras iniciais, faz uma análise quase husserliana do conceito de sinal (XX, 276ss; ST, 77ss; cf. DS, 295ss). Todo "referencial" é "relação", mas nem toda relação é um referencial. Um martelo "refere-se ao" martelar e a pregos, sem que seja, em geral, um sinal de/para eles. Um sinal é também a parte especial de um instrumento, o instrumento-sinalizador, *Zeigzeug* e seu "referencial" ou "indicação" é o indicar assim como o do martelo é o martelar: ele serve para, isto é, seu ser-em-função-de é indicar.

Pouco se ganha considerando um referencial e um sinal como tipos de relação, *Beziehung* — uma palavra que Heidegger geralmente reserva para uma relação-SIMPLESMENTE-DADA entre seres-simplesmente-dados, tal como um sujeito e seu objeto. Embora esta "determinação formal" seja mais geral do que a "referência" ou o "sinal", ela possui a sua "origem ontológica em uma referência": como todos os termos apropriados para o ser-simplesmente-dado, incluindo os da lógica formal, ele enraíza-se no manual e no discurso que sobre ele se faz. Mais importante do que uma definição do "sinal" pelo seu gênero e diferença específicos é a explicação do relacionamento de um sinal com outro instrumento e com o mundo ao qual ele pertence. Esta explicação recai sob três tópicos (ST, 82): 1. Um sinal é um utensílio com a designação de indicar. Como qualquer outro utensílio, ele não é considerado primária ou imediatamente como mera "coisa [Ding]". Mesmo sem saber a sua função, o pisca-pisca de um carro é visto como um sinal não-familiar ou, ao menos, como uma parte funcional do todo do carro. Um nó em um lenço, cuja intenção foi esquecida, ainda é considerado um sinal desconhecido de significação, ou algo deliberadamente produzido com um propósito. Isto é verdadeiro mesmo para um sinal natural, tal como o vento do sul que indica chuva. Meteorologistas podem estar conscientes do vento do sul como um fenômeno distinto, independentemente do fato de indicar chuva. Mas o fazendeiro não tem consciência do vento sul enquanto tal, em contraste com outros ventos, até o momento em que o considera como sinal de algo. O indicar descobre o ente que serve como um sinal. 2. Um sinal pertence a um contexto instrumental que não consiste exclusivamente em sinais. O sinal "Não fume", próximo de uma bandeira americana na superfície da lua, pressupõe a possibilidade de haver tabaco e meios para acendê-lo na lua. Encontrar um poste de sinalização em um lugar selvagem, que a não ser por isso mostra-se virgem intocado, significa que há algum lugar aonde vale a pena ir, lugar

que deste modo é trazido para a esfera do manual. Se não existisse nada além de sinais e pessoas para quem dá indicações, nada haveria para se indicar. Um sinal, além disso, é essencialmente o que se faz notar, ele se sobressai em relação aos seus arredores inconspícuos. Notamos o nó no lenço, o farol pisca-pisca, o vento sul, porque não notamos tudo o tempo todo. Desta forma, se "o referencial deve ser a fundação ontológica dos sinais, ele mesmo não pode ser concebido como sinal" (ST, 83). 3. No sinal, "o mundo à nossa volta se torna cada vez, explicitamente acessível à circunvisão" (ST, 82). Somente olhando fixamente o pisca-pisca ou olhando na direção por ele indicada é que posso desconsiderá-lo. Ele não somente aponta para si mesmo ou para uma rua que vira para a direita. Ele ilumina todo o meu ambiente de um certo modo, re-orientando-me para ele. Se o sinal indica um desvio para a direita, ele me dá não apenas uma informação, mas orientações sobre o que posso ou devo fazer. Se estiver seguindo o carro, devo permanecer à sua esquerda para evitá-lo; se for um pedestre, poderei atravessar a rua, já que o carro não está vindo em meu caminho. Portanto, "o sinal está onticamente à mão, enquanto esse instrumento determinado desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade" (ST, 82).

Um *Wink* é um sinal dado com a mão ou com um objeto, não apenas com a pálpebra de alguém. Esta palavra vem de *winken*, originalmente "balançar, acenar etc.", e agora "assinalar com a mão etc.". Hölderlin escreveu: "[...] Desde tempos antigos, os sinais [Winke] têm sido a língua dos deuses" ("Rousseau", II.39s). O poeta recebe estes sinais e os transmite por meio de suas próprias palavras, que dão sinais para o seu povo. Heidegger encontra um paralelo em Heráclito: "O autor, cujo oráculo fica em Delfos, não diz nem subtrai nada, assinala [semainei] o retraimento" (XXXIX, 127). Um *Wink* difere de um *Zeichen*. Assinalar difere de apontar para algo, chamar atenção para algo. *Der Winkende*, "alguém que acena", não apenas chama atenção para si mesmo, dando-nos a saber onde está. "Acenar [Winken] adeus é tentar manter a proximidade à medida que a distância aumenta, enquanto que acenar na chegada é revelar distância ainda dominante na alegria da proximidade. Os deuses simplesmente dão sinais, pois eles *são*" (XXXIX, 32). A poesia, *Dichtung*, não é "expressão de experiências emocionais" nem descrição de algo "real". Paira sobre o real na imaginação e só nos apresenta o real, se é que o faz, após a transformação poética. "Quando o sinal dos deuses for, por assim dizer, construído a partir das fundações de um povo pelo poeta, [...], o ser será fundado na existência histórica [Dasein] do povo, [...]. Poesia — expressão de experiências emocionais? O quão distante está tudo isso! Poesia — prolongamento dos sinais dos deuses — fundação do ser" (XXXIX, 33. Cf. LXV, 400, 408, 410).

sistema e articulação Assim como Kierkegaard e Nietzsche, Heidegger considerava suspeitos os "sistemas" filosóficos do tipo associado a Hegel: "O tempo dos 'sistemas' já passou. O tempo da construção da forma essencial dos entes a partir da verdade do ser ainda não chegou" (LXV, 5. Cf. 41). Sistemas dependem do modelo da matemática e da busca pela certeza: "'Sistemas' só são possíveis no despertar da predominância do pensamento matemático. [...] (em sentido amplo). Um pensamento situado fora

desse domínio e da correspondente definição de verdade como certeza é, portanto, deficiente em sistemas, assistemático; mas não por isso arbitrário e confuso" (LXV, 65). Os gregos não possuíam sistema algum: "No sentido de estrutura projetada e executada como uma unidade capaz de abarcar todas as questões e problemas essenciais uniformemente, um 'sistema' nunca será encontrado [em Platão]. [...] As mais variadas questões são colocadas a partir de diferentes pontos de partida e em diferentes níveis [...] Tudo está reunido na questão orientadora da filosofia: o que são os entes" (NI, 221/ni, 190. Cf. S, 32s/26f; ZW, 93s/141s).

Não obstante, embora "a construção de sistemas e a falsa forma dos sistemas devam ser rejeitadas sempre do novo", "o sistema no sentido verdadeiro é uma, ou ainda, é a tarefa de filosofia" (S, 32/27). "Toda filosofia é sistemática, mas nem toda filosofia é um sistema" (S, 35/29). Conceitos e questões não devem ser arquivados em escaninhos. Estão sistematicamente conectados uns com os outros, e cada um tem seu local apropriado: "O 'local sistemático' é a interconexão substancial que demarca a direção e a amplitude do nosso questionamento" (XXXI, 201). Estas interconexões dependem de DASEIN: "a única e original conexão de conceitos já está estabelecida pelo próprio Dasein" (XXIX, 432). Na sua obra posterior, elas parecem estar na dependência do ser: "E na medida em que o caráter-articulador [Fugen-charakter] pertence à essência do ser em geral [...], a orientação para a junção [Fuge] e articulação [Fügung], de sistemas, encontra-se em toda filosofia como questionamento sobre o ser" (G, 35/29. Cf. 78s/65). Em meados da década de 1930, Heidegger passa a preferir a palavra germânica *Fuge* à derivada do grego *System* (XV, 298s). (*Fuge* no sentido de "fuga" vem do latim *fuga*, "vôo". Este sentido também não pode ser excluído das utilizações de Heidegger de *Fuge*.) O significado básico de *fügen* é "juntar, ajustar, articular". Este verbo adquiriu outros sentidos: "ordenar, decretar [esp. do destino ou acaso]", e, na forma reflexiva, *sich fügen*, "adaptar-se a, obedecer, submeter-se a, aceitar [p.ex., destino]". Forma compostos: *(sich) einfügen*, "encaixar, inserir em, convir, adaptar(-se)"; *verfügen (über)*, "decretar; ter sob sua responsabilidade, à sua disposição". Gerou: *Fuge*, "ajuste, articulação, junção", expressão usada metaforicamente, como em "o mundo está desajustado"; *Fug*, "aquilo que convém, o conveniente", que agora sobrevive apenas em *mit Fug und Recht*, "com todo direito"; *Fügung*, "articulação, construção, dispensação [do destino, providência]"; *Befugnis, befugt*, "ordem, autoridade", "autorizado"; *füglich*, "conveniente(mente), ajustado(amente)"; e *fügsam*, "obediente". *Unfug*, "atos inconvenientes", agora significa "dano, prejuízo". Heidegger recupera a sua ligação com *Füg(e)* ao escrever *Un-fug*, "o que não convém". Na década de 1930, passou a dar preferência para *Gefüge*, "conjunção, estrutura, ordem", que suplanta a palavra latina *Struktur*, usada em ST (LXV, 4; NII, 240/niv, 182).

Já que palavras com *Fug* freqüentemente possuem sentidos tanto descritivos quanto de avaliação, elas servem à tentativa de Heidegger de desvalorizar a ética na filosofia. A *República* de Platão, por exemplo, é considerada, com freqüência, como uma obra sobre política e justiça, e mais prática do que teórica. Isto, argumenta Heidegger, é um equívoco. *Dike* e *dikaiosune* não significam, como é suposto geralmente, "justiça". *Dike* é um conceito metafísico, não moral ou legal: "nomeia o ser no

tocante à articulação ou in-junção essencial [Fügung, = 1. 'articulação', 2. 'ordenação'] de todos os entes" (NI, 194/ni, 165s). Isto tem maior alcance do que qualquer distinção entre o teórico e o prático ou político: o teórico e o prático, e "a distinção entre eles só podem ser compreendidos a partir da essência do ser no tempo, i.e. metafisicamente. [...] O prático não se modifica a partir do teórico, nem o teórico a partir do prático; eles sempre se modificam conjuntamente a partir da posição metafísica fundamental" (NI, 178/ni, 152). *Dike* é, portanto, "a conveniência [Fug] e a inconveniência [Unfug] com relação ao ser" (NI, 197/ni, 168). *Dike* na *Antígona* de Sófocles também é *Fug*, em diversos sentidos: "Compreendemos *Fug* aqui primeiramente no sentido de articulação [Fuge] e estrutura [Gefüge]: depois Fug como injunção [Fügung], como a diretriz que o poder esmagador impõe o que se acha sob seu domínio; finalmente, Fug como a estrutura articuladora [das fügende Gefüge] que exige in-junção [Einfügung] e articulação [Sichfügen]. [...] Ser e physis [aproximadamente "natureza"], enquanto poder, são reunião original: logos; são junção articuladora [fügender Fug]: dike" (IM, 122s/134s).

Heidegger examina um fragmento de Anaximandro: "de onde provêm as realizações, retornam também as desrealizações: pois, de acordo com o vigor da consignação, elas concedem umas às outras articulação [diken] e, com isto, também consideração pela desarticulação [adikias], de acordo com o estatuto do tempo" (Kahn, 166. Cf. 199: "A concepção de mundo de Anaximandro é [...] o protótipo da visão grega de natureza como um cosmo, um reino harmonioso dentro do qual o aumento e a diminuição dos poderes elementares caminham no ritmo dos ciclos astronômicos"). Heidegger mais uma vez introduz *Fug*: "Dike, o pensamento direcionado ao ser como vigência [Anwesen], é a ordem de junção e articulação [fügend-fügende Fug]. Adikia, o des-articulado [Un-fuge], é des-ordem [un-fug]" (Anax, 329/43. Cf. LI, 118).

Heidegger também descreve seu próprio pensamento como *Fuge*: "A filosofia é uma junção [Fuge] nos entes; é a disposição [Verfügung] da verdade do ser que se articula [sich...fügende] ao ser" (LXV, 45). Ele oferece uma "junção" do pensamento primordial (LXV, 81). O pensamento efetua certas *Fügungen*, "junções", não com a "exatidão" do sistema matemático, mas com o "rigor" apropriado à filosofia: "a liberdade da junção das suas articulações" (LXV, 65). Temas tais como pensamento, história, linguagem, e Da-sein são como "blocos de pedra em uma pedreira, cuja pedra original foi quebrada" (LXV, 421). Precisamos reuni-las, para ver se formam uma ponte, para reconstruir a inerente junção ou articulação do próprio ser (LXV, 81, 436).

sujeito e objeto O alemão possui duas palavras para "objeto", *Objekt* e *Gegenstand*, mas apenas uma para "sujeito", *Subjekt*. *Objekt* vem do latim *obiectum*, literalmente o que está lançado contra (*gegen*), contraposto. Quanto ao significado e ao uso feito por Heidegger, as palavras pouco diferem. *Objekt* está naturalmente mais correlacionado a *Subjekt*, sobretudo na expressão "relação sujeito-objeto". Para um alemão, o sentido literal de *Gegenstand* é mais óbvio do que o de *Objekt*. Heidegger freqüentemente escreve *Gegen-stand* (p.ex., NII, 153/niv, 107; 461s/ep, 58), referindo-se, num jogo de palavras, aos entes como o que, "'lançando-se contra' a pura descoberta", torna-se "objeto [Objekt]" (ST, 363). Seu uso insistente de *begegnen*, "vir ao encontro", em

frases tais como "os entes que (nos) vêm ao nosso encontro dentro do mundo" (ST, 44), onde normalmente diríamos: "os entes que encontramos [...]", vem da sua derivação de *gegen*: entes vêm contra, en-contram, nos confrontam, à medida que nos enfrentam (LXV, 269). "Objeto" e os seus equivalentes alemães são ambíguos, significando: 1. um objeto real, 2. um objeto intencional, um objeto de um sujeito ou de uma atitude intencional tal como conhecimento, amor ou curiosidade. Um objeto real (p.ex., uma ilha não descoberta) não precisa ser o objeto de nenhuma atitude subjetiva, e um objeto intencional (p.ex., o unicórnio com o qual sonho) não precisa ser um objeto real. Se todo objeto é objeto para um sujeito, então *Objekt* e *Gegenstand* são usados no sentido 2. Nem todo ente é um objeto, já que, por exemplo, processos naturais ocorrem sem que sejam objetos para um sujeito (XXIV, 222s). Posteriormente, ele distingue as duas palavras: "Todo Objekt é um Gegenstand, mas nem todo Gegenstand (p.ex., a coisa em si mesma) é um Objekt possível" (PT, 73/26). "A categoria 'Gegenstand' era estranha aos gregos. Em seu lugar havia pragma ['uma coisa feita, feito, coisa etc.'], aquilo com o qual temos relação e lidamos — o que é presente para lidas ocupacionais com as coisas" (XVII, 14. Cf. ST, 68). (Esse entendimento de Heidegger não procede: Aristóteles usa *antikeimenon, -a*, lit. "o que está contra", como o equivalente exato de *Gegenstand* e *Objekt*, para, por exemplo, a visão ou o intelecto.)

Subjekt vem do latim *subiectum*, literalmente "o que está lançado sob" (p.ex. NII, 430/ep, 27). *Subjekt* é ambíguo, significando: 1. o substratum subjacente ou sujeito da predicação, da indagação etc., 2. o sujeito humano. O sentido 1 foi introduzido pelo grego *hypokeimenon* ("aquilo que permanece sob"), mas os "gregos não sabem absolutamente nada sobre o homem como um sujeito-eu" (NI, 505/niii, 29). Heidegger pergunta como uma palavra que originalmente aplicava-se a tudo passou a ser usada especificamente para o ser humano. Ele conclui que, com a nova liberdade que se seguiu ao declínio da cristandade tradicional, o homem tornou-se o centro em torno do qual tudo o mais revolve, estabelecendo-se, desse modo, como o sujeito, o que subjaz, par excellence (NII, 141ss/niv, 96ss). O sujeito humano pode mas não precisa ser um eu sem corpo, cuja certeza determina aquilo que há (NII, 431ss/ep, 28ss). Para Nietzsche, o sujeito tem corpo, sendo governado mais pelo desejo e pela paixão do que pelo pensamento, embora esse ainda seja, para Heidegger, um entendimento cartesiano por ser o árbitro do ser e do valor (NII, 187/niv, 133).

Como de costume, Heidegger começa tratando como uma desorientada teoria filosófica aquilo que mais tarde irá considerar um aspecto central da modernidade decadente. Suas iniciais objeções ao modelo sujeito-objeto são: 1. Ele ignora o MUNDO, que é uma pré-condição dos nossos encontros com objetos ou entes enquanto tais: "'Mundo' é algo no qual alguém pode viver (não se pode viver em um objeto)" (LX, 11). 2. Ele implica que o sujeito e o objeto possuem o mesmo modo de ser, que são ambos SERES-SIMPLESMENTE-DADOS ou coisas. 3. Ele "tematiza" entes, torna-os conspícuos, ignorando aquilo que vemos pelo canto dos olhos, aquilo do qual estamos conscientes apenas de maneira vaga e restrita (ST, 363). 4. Sugere que nosso modo primordial de acesso às coisas é a cognição ou o conhecimento teórico. 5. Implica que o sujeito é separado do objeto por uma barreira (como um caramujo em sua concha,

XX, 223s), e que o seu acesso ao objeto é mediado por uma REPRESENTAÇÃO. 6. Indica que uma pessoa é primordialmente um sujeito ou ego, destacado do corpo, do mundo e do IMPESSOAL, e que está consciente de si mesma por meio da reflexão sobre o eu. Na verdade, DASEIN é primordialmente consciente de si mesmo naquilo com o qual está em lida (ST, 119; XXIV, 227).

Posteriormente, Heidegger argumenta da seguinte forma: o homem moderno não é apenas o que equivocadamente se considera um/o sujeito. É um sujeito, e nesse sentido ele não é Dasein (NII, 25s/niii, 179f; LXV, 90 etc.). Embora herdeira da busca de Descartes por uma "absoluta e inabalável fundação", (NII, 429ss/ep, 26ss), esta "subjetividade" ultrapassou os limites cartesianos. O sujeito já não é um eu individualizado. É o homem corporificado, até mesmo o homem coletivo. Já não está limitado por uma barreira; seu domínio de objetos produtíveis e manipuláveis é irrestrito (NII, 25s/niii, 179f; 171/niv, 121; ZW, 85s/133). Objetos ainda são representáveis, mas isto não significa que o homem possua uma imagem mental deles, e sim que é o homem quem decide se e o que eles são. Para esse sujeito tudo é objeto e não áreas ou aspectos do mundo inexplorados para além do alcance teórico e prático do homem. A subjetividade, e a "objetivação" (*Objektivierung, Vergegenständlichung*) por ela envolvida, pode ir tão longe a ponto de os "sujeitos" desaparecerem em nome de uma utilização abrangente (NII, 26/niii, 180), e a humanidade tornar-se um "recurso humano" (*Menschenmaterial*), para ser administrada e explorada como qualquer outro material (NII, 387/niv, 241s).

O modelo sujeito-objeto dá origem ao contraste entre subjetivismo (idealismo) e objetivismo (realismo) (XX, 305f; NII, 297s/niii, 221). Ambas as alternativas são enganosas, já que 1. o modelo sujeito-objeto é desorientado, e 2. sujeito e objeto são correlatos: um sujeito possui um objeto que é independente, e um objeto é sempre objeto para um sujeito. A distinção entre objetivo e subjetivo é relativa e variável (LIX, 99). Por isso, sempre que Heidegger levanta a questão sobre se, por exemplo, o tempo, o mundo ou o ser são subjetivos, ele responde que 1. não podem ser, já que Dasein não é um sujeito, e 2. se são subjetivos, são também objetivos, de fato "mais objetivos do que qualquer objeto possível" (ST, 366), ou "anteriores a qualquer subjetividade e objetividade" (ST, 419). Sua recusa a essa dicotomia ultrapassa ST (NII, 195/niv, 141s; LXV, 456). Forja a palavra "subjetidade", (*Subjektität*) (CEH, 122/34) ou *Subjectität* (NII, 451ss/ep, 46ss), como uma alternativa a "subjetividade" (*Subjektivität*), que sempre comporta a sugestão do enganoso subjetivismo (em contraste com o objetivismo) e a sua aparente restrição do sujeito ao mental e ao eu.

T

tecnologia, maquinação e armação *Technik*, "tecnologia, engenharia, técnica", vem do grego *techne*, "arte, manufatura; uma arte ou modo regular de fazer algo [em contraste com *episteme*, 'ciência']; habilidade, destreza; uma obra de arte". *Techne* está relacionada com *tiktein*, "gerar, dar à luz [prole, frutos]; produzir". Heidegger ultrapassa esses significados. *Techne*, argumenta ele, contrasta com *physis*, os entes como um todo emergindo por si mesmos. *Techne* não é o "fazer", ou a arte de fazer, mas um *Wissen*, "saber", que guia nossas lidas com a *physis* (NI, 96s/ni, 80s). O *technites*, o possuidor da *techne*, primordialmente sabe como revelar os entes e não apenas como fazê-los (ACL, 47s/184s). Esta interpretação de *techne* sobrevive na sua visão da *Technik*. A tecnologia não é primordialmente um modo de fazer coisas, mas um modo de revelar as coisas que precede o fazer: "Que haja uma coisa tal como, por exemplo, um motor a diesel, possui o seu fundo final e decisivo no fato de que as categorias de uma 'natureza' utilizável pela tecnologia da máquina já foram alguma vez especificamente pensadas e refletidas por filósofos" (NII, 76/niv, 39). Heidegger usa a palavra germânica *Machenschaft* como um sinônimo próximo de *Technik*. Ela vem de *Machen*, "fazer, construir etc.", e já significou "tipo, qualidade". Seu significado atual, especialmente no plural, é de "maquinações, intrigas, artifícios e procedimentos". Heidegger recupera sua ligação com o fazer e o interpreta como "fabricação, maquinação, produtividade", a tendência a valorizar apenas aquilo que já convertemos ou podemos converter em algo. Esta palavra é convenientemente similar, embora etimologicamente não esteja relacionada a *Macht*, "poder", e a *Maschine*, "máquina" (NII, 21/niii, 174s; LXV, 392 etc.).

A "essência da Technik não é de modo algum algo tecnológico" (QT, 9/4). Ela é *Ge-stell*. *Gestell* originalmente significava uma "posição; algo que foi formado", depois uma "estrutura, armação, especialmente de um moinho", e agora um "cabide, suporte, moldura, prateleira, estante", p.ex., um cabide para chapéus (cf. NI, 202/ni, 174). Ela vem de *Stall*, que já foi "lugar, posição", significando agora "estábulo, baia" etc.". O prefixo *ge-* originalmente significava "junto, com", sendo mais tarde usado para formar substantivos coletivos: *Gebirge*, "montanhas, cadeia montanhosa", de *Berg*, "montanha"; *Gemüt*, "mente etc.", "(o centro de) todos os pensamentos e sentimentos de uma pessoa", de *Mut*, "coragem, humor etc." (cf. QT, 23/19s). Esta palavra também expressa o resultado de uma ação: *Geschenk*, "presente", de *schen-*

ken, "dar, presentear". *Ge-* forma o particípio passado da maioria dos verbos, indicando uma ação ou um acontecimento terminados: *gestellt*, "localizado, colocado", de *stellen*, "localizar, colocar" etc.

Heidegger interpreta *Gestell* como um substantivo coletivo formado por *ge-* e *stellen*, indicando um novo significado ao escrever *Ge-stell*. Ele a utiliza para expressar o modo pelo qual a "fissura" conflitual entre terra e mundo é localizada e composta na *Gestalt* ("forma, figura" — também de *stellen*) de uma obra de arte, tal como um templo (UK, 52/189). Posteriormente, *Ge-stell* aproxima-se da *Gestalt* do trabalhador, que "mobiliza dispositivos [Bestand] disponíveis como um todo sem distinção" (Jünger, 1932), 160. Cf. SF, 58ss), um conceito introduzido por Ernst Jünger para transmitir a "total mobilização" do tecnocrata devotado à produção, transporte e administração sem propósitos. *Ge-stell*, "armação", agora "significa aquilo que reúne este localizar [Stellens] que localiza [stellt], i.e., requisita [herausfordert, 'desafia, provoca'] o homem para desvelar [entbergen] o real de modo a dele dispor [Bestellens] numa ordem enquanto dispositivos disponíveis [Bestand]" (QT, 24. 20). *Stellen* significa "pôr [algo] de pé", embora também possua muitos outros sentidos, p.ex., "contribuir, prover" algo para um estoque comum. Dá origem a *bestellen*, "ordenar [p.ex., materiais], reservar, dispor etc.". A associação de *stellen* com "estar/ficar/encontrar-se de pé" (*stehen; Stand*) sugere uma ligação entre *bestellen* e *Bestand*, "continuação; estoque, reserva (disponível), recurso" (QT, 20ss/17ss). De início, Heidegger associa *Technik* a *Vergegenständlichung*, "tornar as coisas Gegenstände, objetos" (NII, 387/niv, 241s; cf. 25s/niii, 179s). Depois, passa a distinguir entre *Bestand* e *Gegenstand*: um avião parado pode ser um *Gegenstand*, embora voando seja um *Bestand*, devido ao seu "estar disponível" ao uso que dele fazemos (QT, 20s/17).

Estas palavras por si mesmas não são suficientes para distinguir a tecnologia da produção pré-tecnológica. *Bestellen* também significa "cultivar" os campos, uma ocupação respeitavelmente pré-tecnológica (QT, 18/14s). De que modo uma usina elétrica provida por uma represa no Reno difere do torno de oleiro ou de um moinho de vento? O torno revela vasos ao "trazê-los à luz", o moinho de vento revela a energia eólea, mas nenhum deles "requisita [herausfordert]" as energias da natureza nem as acumula para uso futuro (QT, 18/14). Quando fazemos isso, consideramos o todo da natureza como *Bestand*, como um armazenamento, um dispositivo de reservas; enxergamos os campos como jazidas e como um sítio de riqueza mineral. O homem também é visto como *Bestand*, como o poder humano explorável e como recurso humano (QT, 30/26s; NII, 387/niv, 241). A visão instrumental da *Technik* que a toma como um modo de preencher nossos propósitos, diferindo da manufatura pré-tecnológica unicamente pela sua maior eficiência — é "correta", mas não "verdadeira"; ela é certa até o ponto que atinge, mas não alcança a profundeza das coisas (QT, 11/5). *Technik* revela a terra, o próprio homem, e atualmente até mesmo a lua e os planetas, como *Bestand*. Não é apenas algo feito por nós, mas uma fase de nosso destino (QT, 28s/24s; LXV, 126, 131). Como todo modo de revelar, ela nos ultrapassa, tanto moldando quanto preenchendo nossos propósitos; pois "não há uma coisa tal como um homem, que seja simplesmente homem apenas por sua livre vontade" (QT, 36/31). A *Technik* engole e diminui o

mundo, ameaçando assim transformar o homem de um ser-no-mundo em um "animal mecanizado" (NII, 165, 395/niv, 116s, 248; LXV, 98, 442, 495).

Por que a *Technik*, a tecnologia industrial, surge no final do século XVIII? Ela não foi apenas uma aplicação da ciência natural matemática do século XVII. A própria ciência envolve a "reunião que requisita para um desvelamento ordenador", mas nós não o havíamos percebido até que a *Technik* o evidenciou (QT, 25/22). Ciência e *Technik* possuem uma fonte comum no modo como compreendem e descobrem as coisas, a metafísica antropocêntrica iniciada por Descartes (NII, 24/niii, 178; 129ss/niv, 86ss). Mas isto também pode ser remontado ao Deus criador da cristandade, à concepção de tudo como *ens creatum* (LXV, 107, 111, 126s, 130ss, 348s) e, ainda mais longe, à associação feita por Platão entre *techne* e as idéias (NI, 494/niii, 20; LXV, 135, 336).

Como deveríamos reagir à tecnologia? Não por meio de uma fuga para o misticismo, a superstição e o irracionalismo; essas são características essenciais do racionalismo tecnológico (NI, 531, NII, 28/niii, 50, 182). Deveríamos refletir sobre os entes de modo a "fundar a clareira, de forma que ela não se torne o vácuo no qual tudo se apresenta como uniformemente 'inteligível' e controlável" (LXV, 349; cf. 391). Podemos particularmente refletir sobre a essência da *Technik*, "onde há perigo cresce a salvação" (Hölderlin). Embora não sendo em si mesma tecnológica, essa afirmação relaciona-se com a Technic e nos levará a pensar sobre a arte (QT, 39/34s). Fazemos uso inevitável de máquinas que tendem a nos desarraigar de nosso habitat nativo. Deveríamos, no entanto, cultivar a "serenidade", não deixando que a *Technik* nos ultrapasse (G, 23ss/54ss).

tempo-espaço Tempo e espaço são para Heidegger co-ordenados. A espacialidade de Dasein é baseada ou "abarcada" pela temporalidade, embora esta "conexão seja diferente da prioridade do tempo sobre o espaço" que Heidegger descobre em Kant (ST, 367; cf. K, 199s/136): "Somente baseando-se na temporalidade ecstática-horizontal é possível para Dasein entrar no espaço" (ST, 369). Não obstante, depois de ST Heidegger imagina um "tempo-espaço" unificado. Ele não é o "espaço-tempo [Raum-Zeit]" da física, mas *Zeit-Raum*, uma palavra forjada a partir de *Zeitraum*, a palavra usual para um "período/intervalo/espaço de tempo". Ele também forja *Zeit-Spiel-Raum*, lit., "tempo-jogo-espaço", baseando-se em *Zeitraum* e em *Spielraum*, lit., "lugar/espaço de jogo", portanto, "espaço de jogo, liberdade de movimento".

Tempo e espaço são muito diferentes. O espaço pode ser concebido como a ordem e estrutura de todos os SERES-SIMPLESMENTE-DADOS juntos, sendo, portanto, representado em um atualizar (*Gegenwärtigung*), em uma temporalidade definida. A representação do espaço é uma temporalização (*Zeitigung*). Mas isto não nos dá o direito de reduzir o espaço ao tempo. Cada um possui a sua própria essência, e não apenas na diferença de quantidade de "dimensões" como ordinariamente concebidas. Ao explorar, contudo, a essência de cada um, vemos que a sua essência é um tempo-espaço original e unificado: "Refletir sobre o tempo deste modo [em seus 'ecstáticos'] já o traz, em sua relação com o aí (pré-) de Dasein, para a relação essencial com a espacialidade de Dasein e, portanto, com o espaço" (LXV, 189; cf. 377; ACL, 213s/106).

Podemos prosseguir em duas diferentes direções: 1. do tempo-espaço para o tempo e o espaço, 2. do tempo e do espaço para o tempo-espaço (LXV, 386, 388). A idéia de um *Zeitraum* é de uso limitado por ser puramente temporal: representa o tempo da maneira tradicional como "espaçoso, amplo [geräumig]", e não é idêntica à abertura não-"espacial" do tempo com suas "retrações [Entrückungen]" como descrita em ST. O tempo-espaço não é o espaço-tempo da física, nem é a idéia de que toda ocorrência histórica acontece em algum lugar e em algum tempo e assim determinada de modo espaço-temporal. Estas são conexões superficiais de espaço e tempo, enquanto tempo-espaço é a sua origem unitária, sua "raiz comum" (LXV, 377s).

Heidegger não dá uma explicação muito clara do segundo caminho, do espaço e do tempo para o tempo-espaço. "O caminho oposto [do espaço e do tempo para o tempo-espaço] pode ser percorrido com mais confiança trazendo à luz em uma interpretação, a espacialidade e a temporalidade da coisa, do utensílio, da obra, da MAQUINAÇÃO e de todos os entes, como abrigo [Bergung] da verdade" (LXV, 388). Percebe que palavras primordialmente associados ao tempo — *Zeitigung*, "amadurecimento, aprimoramento, deixar surgir", *Anwesenheit*, "vigência" — não são exclusivamente temporais, e que palavras associadas ao espaço — *Spielraum, Räumung*, "abrir espaço, dar espaço, dar lugar", *Einräumung*, "arranjar, conceder, dar espaço" — não são exclusivamente espaciais. O espaço de jogo de que eu preciso para fazer as coisas é tanto espacial quanto temporal. O lugar que preparo para um compromisso é mais temporal que espacial. O cachimbo que fumo na caminhada mede mais o tempo que levo para chegar como a distância que percorro. Considerados de maneira própria, tempo e espaço revelam uma profunda afinidade: "Tempo como tempo que leva embora e abre é, portanto, ao mesmo tempo e intrinsecamente, aquele que dá espaço [einräumend], que cria 'espaço'. O espaço não tem a mesma essência que o tempo, mas pertence ao tempo, assim como o tempo pertence ao espaço. Mas o espaço também deve aqui ser concebido originalmente como abrir espaço [Räumung] [...]" (LXV, 192). A constância e VIGÊNCIA, em função das quais os gregos consideravam o ser, são "tempo-espaciais [zeiträumlich]": consistência [Beständigkeit] é "duração da retração [Entrückung] para o passado e o futuro [i.e. temporal], [...] Vigência [Anwesenheit] é a atualidade [Gegenwart] no sentido da duração reunidora, segundo o recolhimento das retrações [i.e. temporal], [...] Concebida espacialmente, consistência é o completar-se e o dilatar-se do espaço, ele mesmo não especificamente concebido. Trata-se, portanto, de um abrir espaço [Einräumung, i.e. aqui não o esvaziar um lugar para deixar algo entrar, mas fazer do espaço um *espaço* com o intuito de completá-lo]. A vigência é o abrir espaço no sentido de dar espaço [Raumgebens] para os entes dispostos à sua volta e que, por isso, são consistentes [ständige]. A unidade, o entrecruzamento, de Zeitigung e Eiräumung [...] constitui a essência da entidade" (LXV, 192; cf. 260s). Os primeiros gregos não distinguiam tempo e espaço; eles os concebiam juntos como abrindo um âmbito consistente para as suas atividades: o aí (pré-), o "espaço de jogo tempo-espaço, no qual os entes podem, mais uma vez, juntar-se ao ser [seiend], i.e., tornar-se os guardiões do ser" (LXV, 243). Tempo-espaço não é um meio neutro que existe independentemente das ocupações humanas: "O entre [entre homens e deuses] [...] funda, em primeiro lugar, o tempo-espaço para a relação [entre homens e deuses] [...]" (LXV, 312). O big bang pelo qual o ser ex-plode em TERRA, mundo, deuses e homens também cria o tempo-espaço no qual os fragmentos relacionam-se uns com os outros (LXV, 311, 485). Por isso, o tempo-espaço não é simplesmente um campo para a atividade de rotina. Ele é a "instância do instante [Augenblicksstätte] para a fundação da verdade do ser" (LXV, 323; cf. 384). O instante é o instante de decisão, a solene decisão em que se estabelece uma nova civilização. Este foi o primeiro começo. Mas a filosofia deve, na transição para o outro começo, realizar "a projeção, i.e., a abertura fundadora, do tempo-espaço-de-jogo da verdade do ser" (LXV, 5).

Devemos também prosseguir do tempo-espaço na direção de espaço *e* tempo. Espaço e tempo tornaram-se agora estruturas vazias, quantitativas ou matemáticas para computar as posições das coisas e dos acontecimentos (LXV, 136, 372s, 375s, 387). Tempo (Aristóteles, Kant) e espaço (Kant) são considerados como estando no ego ou sujeito, ao passo que, em sua unidade original de tempo-espaço, ambos fundaram "o aí, através do qual o si mesmo e tudo que é verdadeiro nos entes fundam-se pela primeira vez" (LXV, 376). Ao dizer como isto aconteceu, precisamos distinguir quatro aspectos do problema (LXV, 386s): 1. O surgimento de uma distinção no pensamento grego entre *topos*, "lugar", e *chronos*, "tempo", dentro da indiferenciada interpretação dos entes como *physis*, aproximadamente "natureza", e tendo como base a *aletheia*, "desencobrimento" (cf. LXV, 374). 2. O desdobramento de espaço e tempo a partir de "tempo-espaço como o sem fundo abismal [Abgrund] do solo, próprio ao pensamento do outro começo". 3. O "apoderamento de tempo-espaço como a essencialização [Wesung] da verdade dentro da futura fundação de Dasein através do abrigo da verdade do acontecimento nos entes que, desse modo, se vêem transformados". 4. A solução de problemas, tais como a "atualidade" e a "infinidade" de espaço e tempo, e a sua relação com as "coisas", que não podem ser respondidos, a não ser que tempo e espaço sejam concebidos em termos de tempo-espaço.

Um tempo-espaço unificado está implícito em ST. A posterior explicação é mais histórica: a visão unitária é atribuída aos primeiros gregos e está envolvida em seu "primeiro começo", mais do que em posteriores atividades rotineiras. Ele precisa ser recuperado para o "outro começo" que está por vir: tempo e espaço computacionais podem servir para a nossa rotina cotidiana, mas não para começos decisivos, que fundam a história.

tempo, temporalidade e oportunidade *Zeit* significa "tempo". O adjetivo *zeitlich*, "pertencente ao tempo, temporal", também possui o sentido de "transitório". Heidegger também utiliza *Zeitlichkeit*, "temporalidade". "Oportuno" e "oportunidade" possuem o sentido de "(estar) a tempo, em (bom) tempo, no momento certo", um sentido que não está presente em *zeitlich(keit)*, seja um seu uso ordinário, seja no uso que Heidegger faz do termo. Ainda assim, "temporal, temporalidade" são traduções adequadas, já que 1. seu sentido não diverge mais da *zeitlich(keit)* no sentido de Heidegger do que diverge a *zeitlich(keit)* no sentido usual; 2. ele utiliza outras palavras com mais direito a serem traduzidas por "temporal(idade)": o neutro *zeithaft*, "pertencente ao tempo" (ST, 327) e sobretudo a palavra de origem latina *temporal* e *Temporalität*, em

contraste com *zeitlich(keit)*. Somente DASEIN é *zeitlich* no sentido de Heidegger; outros entes, tradicionalmente considerados como *zeitlich*, são *innerzeitig*, "intratemporais". *Innerzeitigkeit*, "intratemporalidade", está para a *Zeitlichkeit* assim como "intramundanidade" está para o "ser-no-MUNDO". A *Temporal(ität)*, por sua vez, refere-se ao ser, não a Dasein nem a qualquer outro ente (ST, 19).

Zeitig, "que acontece no tempo certo", por conseguinte, "oportuno", deu origem a *zeitigen*, "deixar/fazer amadurecer, levar à maturidade, realizar, produzir". Seu parentesco com *Zeit* perdeu-se no alemão comum, mas Heidegger o recupera, usando *(sich) zeitigen* no sentido de "produzir (a si mesmo) no tempo, improvisar, temporalizar (a si mesmo)". Seu significado fundamental é "produzir" e não "cronometrar". Heidegger também não utiliza o verbo *zeiten*, que possui aproximadamente este significado. Ele se aplica, neste sentido especificamente heideggeriano, à temporalidade ("A oportunidade temporaliza, ela temporaliza possíveis modos de si mesma" (ST, 328)); a aspectos da temporalidade ("o horizonte de um presente temporaliza a si mesmo" (ST, 365)); e a Dasein: "À medida que Dasein temporaliza a si mesmo, um mundo também *é*" (ST, 365)). Duas idéias subjazem a tais locuções: 1. As coisas diferem em seu ser ou natureza; para evitar homogeneizá-las do modo tradicional, deveríamos atribuir-lhes diferentes palavras: "O tempo não possui o modo de ser de nada mais; o tempo temporaliza" (XXI, 410). 2. Algumas "coisas" em particular não são entidades, objetos ou substâncias: Dasein, embora seja uma entidade, é uma entidade peculiarmente ativa, mais como o fogo do que como uma pedra. A temporalidade não é uma entidade, um recipiente ou uma substância, é mais como uma atividade: "A temporalidade não 'é' absolutamente uma entidade. Ela não *é*; ela *temporaliza* a si mesma" (ST, 328).

A temporalidade é *ekstatisch*, "ecstática, lit. saindo (de si mesma)". O seu improvisar consiste na expansão para três *Ekstasen*, "ecstases": FUTURO, PRESENTE e PASSADO. O "ecstase" lhe é essencial: "Ela não é primeiramente um ente, que apenas posteriormente sai de si mesmo; sua essência é temporalizar na unidade dos ecstases" (ST, 329). Heidegger também usa *entrücken, Entrückung* "arrebatar, transportar, entusiasmar; arrebatamento, entusiasmo, transporte, ser transportado". *Entrückung* é a palavra alemã equivalente à palavra grega *ekstasis*, significando tanto "tremor, abalo, oscilação", como "que move para fora", "remoção" e ainda um intenso estado emocional. (O poema de Stefan George, "Entrückung", pode ter sugerido a palavra a Heidegger.) *Entrückung* e *Ekstase* são freqüentemente usadas como sinônimos: o termo *Augenblick*, o "instante de visão", "deve ser compreendido no sentido ativo como ecstasis. Este termo remete à retração [Entrückung] de Dasein decidido, mas mantido na decisão, ao que, de possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação, vem ao encontro na situação [...]" (ST, 338). Em outras passagens, estes termos diferem: "Ecstasis não são simplesmente enlevos que nos transportam para um lugar ou outro [Entrückungen zu...]. O ecstasis possui um 'onde' para o qual se é transportado [ein 'Wohin' der Entrückung]" (ST, 365).

A temporalidade com seus ecstases está intimamente envolvida com a atividade de Dasein. O "aonde" ou "esquema horizontal" do passado (*Gewesenheit*) é o puro fato de que nos encontramos LANÇADOS e temos de fazer algo de nós mesmos; o do futuro é o "em-função-de-si-mesmo", o objetivo ou propósito de Dasein; o do presente é o "a fim de", os meios pelos quais ele realiza seu objetivo (ST, 365). Quer autenticamente decidido ou o contrário, é conduzindo suas ocupações que Dasein determina se a sua temporalidade é autêntica ou inautêntica, original ou derivativa. O cerne da temporalidade inautêntica é o "tempo como uma seqüência de agoras" ou instantes, o tempo concebido para fora das atividades e propósitos de Dasein, o tempo como concebido por Aristóteles e Hegel (ST, 420ss).

Tempo e espaço não são co-ordenados. O tempo é anterior ao espaço. A oportunidade de Dasein torna possível a sua espacialidade (ST, 367ss; K, 200/136s). Como temporalidade o tempo é responsável pela individualidade de Dasein: "O tempo é sempre o tempo no qual 'é tempo de fazer algo', no qual 'ainda há tempo', 'não há mais tempo'. Enquanto não nos dermos conta de que o tempo é apenas temporal, que ele satisfaz a sua essência quando individualiza cada homem para si mesmo, a temporalidade como a essência do tempo nos permanecerá velada" (XXXI, 129). Dasein compreende o ser em virtude da sua temporalidade e em função do tempo. Ademais, a análise de Dasein e da sua temporalidade são prelúdio para uma compreensão filosófica do ser em função do tempo, planejada para ocupar a terceira seção da Parte I de ST, que ficou faltando (ST, 17): "O ser é, tanto na compreensão comum do ser quanto no explícito problema filosófico do ser, compreendido sob a luz do tempo". Se nos perguntarem o que é uma mesa, diremos que é um utensílio. Se nos perguntarem o que é um triângulo, diremos que é uma forma. Se nos perguntarem o que é o ser, descobriremos que não há um conceito mais geral disponível. Tradicionalmente, os filósofos compreenderam o ser em função do pensamento e do LOGOS (LXV, 183). Isto levou à concepção do ser como vigência, já que, p.ex., o que eu penso é atual para mim (LXV, 200). Não apenas o pensamento, mas outros contrastes com o ser — tornar-se, aparência, ter de — levam de volta à idéia do ser como vigência constante (IM, 154/169). Mas esta idéia só pode ser compreendida sob a luz do tempo (IM, 157/171s; XXXI, 109). Precisamos explorar o tempo para compreender não apenas o modo como Dasein abre um mundo de entes, inclusive a si mesmo, mas também o que os filósofos disseram, ou deixaram de dizer, sobre o ser.

No período de ST, "a alma, o espírito, o sujeito *do homem* são o sítio do tempo" (XXXI, 121). Posteriormente, à medida que o homem retira-se do centro do pensamento de Heidegger, o tempo torna-se mais importante do que a temporalidade. O tempo é unificado com o espaço em TEMPO-ESPAÇO.

terra, mundo, deuses e homem Em ST, os pólos do universo de Heidegger são o homem (DASEIN) e o mundo. Terra, *Erde*, e deus(es) estão ausentes. Anteriormente, a terra apareceu brevemente como o suporte de nossas moradas, mas "a terra como natureza" está dentro do mundo, não constituindo uma oposição (XX, 269s). Em meados da década de 1930, sob a influência de Hölderlin e da tecnologia, Heidegger recuperou o conceito de terra, mas agora como um contraponto ao mundo. Mundo e terra estão em conflito. Um mundo de atividades e produtos humanos é estabelecido pela domesticação e utilização da terra sobre a qual ele se encontra. A terra se defende, cobrindo de vegetação, destruindo e reivindicando nossas obras se não as vigiarmos e

protegermos. Terra e mundo precisam um do outro. O mundo fica sobre a terra e utiliza matérias-primas da terra. A terra é revelada como terra pelo mundo. Um templo revela a rocha sobre a qual ele se encontra, a tempestade que o golpeia e a pedra da qual ele é feito (UK, 30ss/167ss). Este conflito quase hegeliano constitui e sustenta os combatentes. Heidegger apela não para Hegel, mas para Heráclito: "De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens, de uns fez escravos, de outros, livres" (XXXIX, 125; UK, 32/169; IM, 47/51, com as traduções livres do próprio Heidegger). Ele também fala de uma *Riss*, "fissura", entre terra e mundo. A palavra *Riss* é escolhida porque seus compostos *Umriss, Aufriss* e *Grundriss* significam "contorno, perfil", "elevação, delineação" e "esboço, croqui, plano básico". A fissura entre terra e mundo define seus contornos e estabelece um plano básico da vida humana: a fissura é "um plano básico. Ela é um esboço [*Auf-riss* = 1. 'fender-se', 2. Como *Aufriss*, 'elevação, delineação'], que desenha os aspectos básicos [*Grundzüge*] do surgimento da clareira dos entes. Esta fissura não deixa os componentes separarem-se; ela traz aquilo que opõe medida e limite para o esboço unitário [*Umriss*]" (UK, 51/189).

Deuses raramente aparecem em UK; o homem é o único beneficiário do conflito entre terra e mundo. Mas no mesmo período, de novo sob a influência de Hölderlin, Heidegger introduz a díade contrastante, homens e deuses (cf. XXXIX, 47s, 93ss). Eles relacionam-se não pelo *Streit*, "conflito", mas pela *Ent-gegnung* (LXV, 477ss). Esta palavra vem de *gegen*, "contra, em direção a" e do verbo *gegenen*, "vir para, aproximar-se, encontrar", que sobrevive apenas em compostos. Um desses compostos é *Entgegen*, que já significou "vir em direção a, estar frente a frente, confrontar", mas agora significa "replicar, retrucar". Heidegger grafa *Entgegnung* com um hífen, *Ent-gegnung*, "resposta, réplica", recuperando assim a idéia de oposição e encontro — não em um sentido exclusivamente hostil — e mantendo ao mesmo tempo a idéia de deuses e homens respondendo ao chamado uns dos outros. Ele fala de "deuses" devido à sua admiração pela Grécia antiga e pela natureza — que já foi a morada dos deuses, mas agora está sendo destruída pela tecnologia (LXV, 277). Rejeita, no entanto, qualquer visão definitiva sobre o número de deuses (LXV, 411, 437). Os deuses estão intimamente ligados com a concepção de si mesmo do homem. Quando o homem considera a si mesmo como um "'espécime' sobrevivente do gênero 'ser humano'", ele não tem "direito à vinda do deus, nem mesmo direito à experiência do vôo dos deuses. Esta mesma experiência pressupõe que o ser humano histórico é consciente de si mesmo como transportado para o centro aberto dos entes abandonados pela verdade do seu ser" (LXV, 61). O homem não precisa de deuses quando vê a si mesmo como apenas mais uma espécie animal entre as outras; somente consciente da sua peculiar finitude, como um ente consciente dos entes como um todo, é que pode precisar de deuses. Homem e deuses brotam juntos do ser, como margens formadas pelo surgimento de um rio. (LXV, 476).

Quatro são os itens que emergem do ACONTECIMENTO: mundo, terra, deuses, homens (LXV, 310). Heidegger fala, com freqüência, do acontecimento como um *Zerklüftung* ou *Erklüftung*, um "fender-se (adiante)" do ser, ou como uma *Sprengung*, uma "explosão, erupção" — um big bang que espalha fragmentos para as quatro direções, com o ser como seu "entre" (LXV, 311, 400, 485). Também fala da verdade do ser como um fogo que precisa dos deuses e do homem para manter-se aceso. Não podemos saber com que freqüência o fogo já queimou antes. "Se soubéssemos isso, não seria necessário pensar o ser na unicidade de sua essência" (LXV, 488).

O *Geviert*, "a quadratura, o quadrado" dura mais que o interesse de Heidegger na história especulativa. Mais tarde, os quatro itens passam a ser: terra, céu, divindades e mortais (C, 165s/173). O "mundo" é agora o "agitado jogo de espelhos [ereignende Spiegel-Spiel] da simplicidade]" de todos os quatro itens (C, 172/179). Uma *Ding*, "coisa", tal como uma jarra, uma ponte ou uma taco de beisebol, encontra-se na interseção da quadratura. O taco está na terra sob um céu que espalha luz e calor; o tempo é uma dádiva de deus; o sucesso do golpe está nas mãos dos deuses. "A simplicidade na qual todo essencializar reuniu-se deve ser encontrada de novo em cada ente, não — cada ente deve ser encontrado na simplicidade. Só atingimos, porém, esta simplicidade mantendo o ente, cada coisa, no espaço de jogo [Spielraum] do seu mistério, sem pensar em agarrar o ser por meio da análise da nossa já firme familiaridade com as suas propriedades" (LXV, 278s). Quando Heidegger escreve *Das ~~Sein~~*, "~~ser~~", para indicar que ser não é um objeto para o homem e nem toda a relação sujeito-objeto, a cruz também "aponta para as quatro regiões [Gegenden] da quadratura e para a sua reunião no ponto de interseção" (SF, 83).

A quadratura é uma réplica ao triângulo e às tríades de Hegel. Ela também retorna para as regiões espaciais de ST.

tradição ST usa duas palavras para "tradição". *Tradition* vem do latim *traditio*, "entrega, transmissão", de *tradere*, "transmitir a posse, ceder etc.". *Überlieferung* vem de *überliefern*, "transmitir", e de *liefern*, "prover, entregar", que, embora pareça um termo germânico, vem na realidade do latim *liber(are)* "livre; liberar", através do francês *livrer*. O inverso de *überliefern* é *überkommen*, "descer/suceder a"; o que é transmitido chega até nós. Heidegger utiliza três palavras para "tradicional": *traditionell, überliefert* ("transmitido") e *überkommen* ("o que chegou"). Também utiliza *Erbe* e *Erbschaft*, "herança" (ST, 383ss).

Überlieferung pouco difere em significado de *Tradition*. É porém mais flexível, prestando-se a diversas associações com outros verbos-*über*. *Tradition* também pode participar destas associações, já que Heidegger sabia que *tradere* era originalmente *transdare*, "dar [dare] através [trans]": "Quando a tradição [Tradition] torna-se senhora, de início e na maior parte das vezes torna aquilo que 'transmite' ['übergibt'] tão inacessível que na verdade o encobre. Ela entrega [überantwortet] aquilo que chega até nós [das Überkommene] à obviedade, travando nosso acesso às 'fontes' originárias das quais as categorias e conceitos a nós transmitidos [überlieferte] foram hauridos de um modo parcialmente genuíno" (ST, 21). Freqüentemente, embora não invariavelmente, *Überlieferung* é mais favorável do que *Tradition*. *Tradition* tende a ser obscura e está associada com *Destruktion* (ST, 22; *Überlieferung* tende a promover possibilidades e está associada com a REPETIÇÃO (ST, 385). *Das Überlieferte*, "o que nos é transmitido", é um dos significados de *geschichtlich*, "histórico" (ST, 379). Heidegger tende a reservar *traditionell* para doutrinas filosóficas a que ele se opõe: "o conceito tradicio-

nal de tempo" (ST, 18 etc.), o "conceito tradicional de verdade" (ST, 214ss), e a "ontologia tradicional" (ST, 22 etc.). Mas os lados bons e maus da tradição não podem ser facilmente separados: "A liberação da tradição [Tradition] apropria-se sempre de novo dos recursos que nela reconhecemos" (XXIX, 511).

transcendência *Transzendenz, transzendent* e *transzendieren* ("transcender") vêm do latim *transcendere* "ascender (scendere) para além, através (trans)". Heidegger também utiliza seus equivalentes germânicos, *übersteigen*, "ascender, superar, exceder, transcender", e *überschreiten*, "cruzar, exceder".

As palavras latinas *transcendens* e *transcendentalis* eram aplicadas pelos filósofos medievais ao ser, à verdade, à unidade e ao bem, pela razão de que esses termos aplicam-se a entes de todas as categorias, os genera mais elevados, sem que eles mesmos constituam um gênero (ST, 3, 14, 38). Supor que há um gênero de entes, como há um gênero de animais, seria como supor que há um gênero de coisas saudáveis, onde "coisas saudáveis" inclui aquilo que possui saúde (p.ex. homens saudáveis), aquilo que manifesta saúde (p.ex. bochechas saudáveis) e aquilo que produz saúde (p.ex. comida saudável). Assim como "ser", "saúde" é demasiadamente equívoca para demarcar um gênero, mas não é qualificada como *transcendens*, pois, ao contrário do ser, não se aplica a tudo. (São Tomás sustentou que tudo é verdadeiro ou inteligível, unitário e bom, na medida em que é criado por Deus.) Heidegger concorda que o ser é heterogêneo: não podemos dar uma explicação única e inequívoca do ser.

Kant distinguiu entre o "transcendente", um conceito ou entidade que ultrapassa a nossa experiência (p.ex. Deus), e o "transcendental", aquilo que pertence à possibilidade do nosso conhecimento experimental, tanto no sentido do nosso "conhecimento pré-ontológico do ser", quanto no sentido da interpretação explícita, conceitual do ser tal como realizada por Kant (XXVII, 207s). Kant não explica, porém, o que é a "transcendência". Heidegger o faz: é a transcendência ou superação (*Überstieg*) dos entes para os entes como um todo ou MUNDO feita por DASEIN (XXVI, 203ss; XXVII, 207ss; ER, 34ss).

Heidegger distingue, assim, quatro sentidos de "transcendência" (LXV, 216s):

1. A transcendência ÔNTICA: um outro ente transcendeu os entes; no cristianismo, Deus, o criador, transcendeu os entes criados. Esta é uma noção confusa, especialmente quando se diz que Deus é a "transcendência" ou até mesmo um "ente".

2. A transcendência ONTOLÓGICA que se encontra no *koinon* ("comum" em grego) enquanto tal, o ser como conceito geral (genera — categorias — "acima" e "antes" dos entes, a priori). Esta é a abordagem de Aristóteles e seus seguidores medievais, que examinaram o ser como um *transcendens*, deixando obscura a DIFERENÇA entre ser e entes.

3. A transcendência "fundamental-ontológica" (cf. ST, 350-67, esp. 364-6): esta retorna para o sentido original de "transcendência", superação (*Übersteigung*), sendo concebida como um aspecto distintivo de Dasein (ou melhor, Da-sein) e indicando que ele "sempre já se encontra no aberto dos entes". A transcendência de Dasein envolve a COMPREENSÃO de ser (cf. XXVI, 280; XXVII, 217). Assim a transcendência ontológica (2 acima), com a sua compreensão de ser, combina com a transcendência fundamental-ontológica. Mas a compreensão é agora concebida, de modo não-medieval, como "PROJETO LANÇADO". Transcendência significa portanto: "estar na verdade do ser", o que não implica um explícito conhecimento do ser. Essa transcendência assegura a liberdade do homem.

4. A transcendência "epistemológica" ou cartesiana: um sujeito supera a barreira ou fronteira entre si mesmo e o seu objeto, entre o seu espaço interno e o mundo externo. Uma tal transcendência não ocorre, insiste Heidegger. Em virtude da transcendência no sentido 3, Dasein está aberto para objetos intramundanos, não está separado deles por barreira ou fronteira alguma; ele transcende para o mundo, não para os objetos (cf. XXVI, 211s).

Não obstante ter defendido 3, que é o modo como Heidegger usa o termo "transcendência" em ST, Heidegger critica o uso do termo que ele mesmo faz anteriormente. Por duas principais razões: (1) Falar da transcendência de Dasein poderia parecer implicar que *antes* de transcender Dasein parte, como um "eu" ou sujeito sem-mundo, de uma esfera de entes sem-mundo, não-transcendidos. (LXV, 217s, 322). (2) Se a transcendência de Dasein é tornada mais explícita e conceitual, como uma transição filosófica ou metafísica dos entes em particular para os entes como um todo e de lá para o ser, isto é uma tentativa de atingir o ser por meio dos entes, de interpretar a sua natureza a partir da natureza dos entes. Mas isto não procede. O ser é único e incomparável, não deve ser atingido por meio de passos graduais a partir dos entes, mas apenas por meio de um salto direto para dentro dele. "Então não devemos superar os entes (transcendência), mas saltar por sobre esta distinção [entre ser e entes], e assim transcender, e questionar primordialmente a partir do ponto de vista do ser e da verdade" (LXV, 250s).

Heidegger rejeita a *palavra* "transcendência" mais do que o conceito. Ele ainda fala do homem desprendendo-se (*Sichloswerfen, Loswurf*) dos entes (LXV, 454) e da "rendição" (*Entsetzung*, que também inclui o significado de *Entsetzen*, "terror") pelo ser dos entes que nos cercam e nos assediam (LXV, 481s). Nada na explicação da transcendência de ST sugere que ela seja um processo gradual ou inferencial que parte de um ainda não transcendente Dasein e de entes ainda não transcendidos; entes só são considerados *como* entes em virtude de serem transcendidos, e Dasein não seria Dasein (ou um sujeito) se não transcendesse (XXVI, 211). Heidegger não considera consistentemente a filosofia como envolvendo um salto imediato para dentro do novo paradigma: ao explicar o TEMPO-ESPAÇO para os seus contemporâneos, ele concorda em começar do espaço e do tempo como concebidos tradicionalmente (LXV, 372). Mas ele sente que o ser seria contaminado se nos aproximássemos dele por meio dos entes. (Duns Scotus similarmente sentiu que argumentar, como são Tomás, a favor da existência de Deus a partir da existência e movimento das entidades finitas enfraquece nosso conceito de Deus.)

Heidegger rejeita a transcendência *ôntica*, embora mantenha constante interesse por ela. Ele se pergunta como a idéia de ser como o "todo-poderoso" surgiu da nossa transcendência fundamental-ontológica e da nossa compreensão de ser (XXVI, 211n.3). Sugere que a afirmação de que o "POVO" é o propósito da história é apenas aparente-

mente não-cristã; ela estabelece uma idéia ou valor transcendente do mesmo modo como o cristianismo postula um Deus transcendente. As várias "visões-de-mundo", concorrentes entre si, sejam cristãs ou anticristãs, possuem isto em comum: elas pressupõem que o homem seja um ente cuja natureza já é fixa e conhecida e serve de base para a sua transcendência. Em contraste com isso, a transcendência fundamental ontológica, e o "salto" envolvido na posterior filosofia de Heidegger, determina o que o homem deverá ser (LXV, 24s).

Mais tarde, Heidegger cunha o termo "rescendência" (*Reszendenz*) para o inverso da transcendência que ocorre na tecnologia antropocêntrica (SF, 56).

V

valores e validade *(Der) Wert* é "valor"; *wert* significa "que vale [p.ex. algo, nada], útil"; *werten* é "estimar, taxar, avaliar". *Gelten* já foi "pagar [p.ex. taxas, tributos], cumprir [p.ex. penitências], consagrar, dedicar", tendo atualmente a conotação de "ser válido vigente, efetivo [certificados, leis, moedas etc.]". O particípio presente *geltend* significa "válido etc.", assim como o adjetivo *gültig*. *Geltung* também já significou "pagamento de uma dívida" em um contexto religioso ou social, dizendo agora, sobretudo, "validade". *Wert* e *Geltung* receberam proeminência filosófica com Lotze. Seu argumento é de que, assim como proposições e teorias científicas baseiam-se em "fatos" sendo por eles validados, também nossas convicções práticas baseiam-se e são validadas por "valores". Brentano, Scheler, Hartmann e neokantianos tais como Windelband e Rickert desenvolveram a idéia de uma ética de valores, em oposição à ética do dever de Kant. Nem todos os valores são éticos: os valores básicos são "o verdadeiro, o bom e o belo" (XXI, 83). A "filosofia-do-valor" abarca nossos interesses teóricos assim como os práticos e os estéticos, já que a própria verdade é um valor (XVII, 125; XX, 42; XXI, 82). Um valor implica um "ter de", um *Sollen*: se a generosidade é um valor, então nós temos de ser generosos. Mas um valor não gera automaticamente uma obrigação incondicional de promovê-lo, já que diferentes valores freqüentemente entram em conflito. Se devem guiar nossas ações, os valores precisam ser hierarquizados. Hartmann distinguiu uma hierarquia "empírica" de valores, os valores reconhecidos por um dado indivíduo, grupo ou sociedade e a ordem na qual eles os posicionam, da hierarquia "ideal", a ordem que os valores possuem intrinsecamente, independentemente do que povos particulares pensem deles. A *Umwertung aller Werte* de Nietzsche, a "transvaloração de todos os valores", relaciona-se mais aos valores "empíricos" do que aos "ideais": os valores antigos — objetividade, compaixão, verdade etc. — foram desvalorizados, perderam nossa adesão; os valores antigos foram desmascarados e mostrados como disfarces da vontade de poder; eles são substituídos por valores novos, desvinculados da moralidade como saúde, beleza etc.

Coisas e acontecimentos físicos e psicológicos "são" ou "existem". Já valores, leis, verdades e idéias *gelten*, "são válidos", independentemente do que qualquer um possa fazer ou pensar sobre eles. Mais exatamente, Lotze distinguiu quatro formas da "atualidade", *Wirklichkeit*: o ser, *Sein*, das coisas; o acontecer, *Geschehen*, dos acontecimentos; a subsistência, *Bestehen*, das relações; a validade, *Getung/gelten*, das

proposições (XXI, 69, 73). A verdade, como um valor, é "válida", *gilt*. Uma verdade particular é válida, tanto por ser uma entidade ideal, não física ou psicológica, quanto por incorporar a verdade: *gelten* refere-se tanto ao ser de uma proposição verdadeira (ou falsa), quanto ao fato de ser verdadeira (XXI, 74). A "palavra mágica *Geltung*" é, conclui Heidegger, um "emaranhado de confusão, desamparo e dogmatismo" (XXI, 79). Possui pelo menos três sentidos: 1. O "ser" de uma entidade "ideal", tal como um sentido ou uma proposição, em contraste com o ato psicológico de julgar ou com a sua concretização física em sons, escrita etc. 2. A "validade de" da proposição, o objeto ao qual ela se dirige, sua objetividade ou verdade; *Geltung* neste sentido equivale à *objetividade, Gültigkeit*. 3. Sua "validade para" todos os julgadores racionais, sua *Verblindlichkeit*, "vínculo, obrigatoriedade", ou sua *Allgemeingültigkeit*, "validade universal" (ST, 156. Cf. XXI, 80ss).

Heidegger rejeitou o conceito de *Geltung* por razões ainda diversas da sua indubitável confusão. A idéia de um âmbito de *Geltung* em contraste com o ser, ou de um reino do ser "ideal" em contraste com o ser "real" (XXI, 50), precisa ser investigada em função do nosso conceito geral de ser e, provavelmente, precisa ser rejeitada. A entidade ideal parece algo intermediário entre nós e os entes reais, algo que não se encontra em nossa reflexão fenomenológica sobre nossos julgamentos (XX, 42); provoca um efeito especial sobre aqueles que acreditam que "o sujeito 'na realidade' não 'sai' para o objeto" (ST, 156. Cf. XXI, 81). A "lógica da Geltung" pressupõe que os veículos primários da verdade são as proposições, ignorando a ALETHEIA, a verdade como desvelamento (XVII, 200; XXI, 78s Cf. ST, 156 sobre o "sentido", *Sinn*).

No período de ST, Heidegger faz objeções à noção de *Wert* por três principais motivos:

1. A filosofia-do-valor considera a verdade como um "valor" ao lado de outros valores. Isto só faz sentido se a verdade estiver confinada às proposições, primordialmente proposições teóricas. Se a verdade é desvelamento, nosso ser-no-mundo global, nós não podemos escolher perseguir a verdade ou sacrificá-la em nome de outros valores. A não ser que estejamos "na verdade", nós não podemos escolher absolutamente nada (ST, 227s).

2. Os neokantianos e Hartmann concordaram com Descartes em que os entes primários, e os entes com os quais primariamente entramos em contato, são coisas naturais, descritíveis em termos neutros-de-valor como "extensão". Valores são sobrepostos a tais coisas de modo que se tornam "coisas-carregadas-de-valor", tais como utensílios e obras de arte (ST, 63s Cf. XX, 247ss; UK, 20ss/146ss). A objeção de Heidegger é de que nós não ficamos primeiramente conscientes de um utensílio como uma mera coisa, sobre a qual impomos posteriormente um valor; um utensílio é bastante diferente de uma coisa natural, não é uma coisa com algumas propriedades adicionais; um mundo não surge da gradual atribuição de valor a cada ente intramundano, visto que só podemos encontrar entes se já somos no-mundo. Mundo surge da "significação" global da sua "totalidade de envolvimentos e conjunturas" (ST, 68, 99s, 150).

3. Heidegger recusa toda ontologia da avaliação e, especialmente, a "ética do valor". A palavra "decadência [Verfallen]" não implica "avaliação negativa [Bewertung]" (ST, 175. Cf. 222); a análise da decadência e de fenômenos tais como o "falatório" não é uma "crítica moralizante de Dasein cotidiano" (ST, 167). A explicação de ST de Dasein não é puramente "teórica"; é também "prática", ou melhor, ela atua em um nível mais profundo do que a usual distinção entre teoria e prática. Ela não precisa ser complementada por uma filosofia prática ou uma ética (ST, 316). ST está preocupado com o ONTOLÓGICO e o EXISTENCIAL, não com o ôntico e o existenciário. Ademais, Heidegger considera como Dasein necessariamente é, e o que ele pode ser, ou seja, suas possibilidades. Se Dasein deveria ou não ser decidido, e sobretudo o que ele deveria fazer quando fosse decidido, são problemas ônticos e existenciários, sobre os quais a *Fundamentalontologie* nada tem a dizer. Heidegger defende uma versão do formalismo de Kant contra uma "ética do valor material": "Uma tábua de valores material, por mais ricas que sejam sua articulação e sua amplitude, permanece sendo um puro espectro, sem uma legitimidade que obrigue o seu cumprimento, a não ser que o puro querer como a realidade autêntica em toda ação ética realmente queira a si mesmo. [...] A moralidade da ação consiste não em meu realizar um assim chamado valor, mas no fato de que eu realmente quero, i.e., decido, quero com decisão, i.e., tomo a responsabilidade sobre mim mesmo e, ao aceitar a responsabilidade, torno-me existente" (XXXI, 279s). Uma ética da decência cotidiana está implícita na cotidianidade mediana. Em momentos cruciais, Dasein quer decisivamente além de, talvez contra, as exigências da decência cotidiana. Nem a ética cotidiana nem a filosofia podem nos dizer se ou quando devemos querer decisivamente, ou a que devemos querer: "Querer o que? Agora todos que realmente querem sabem disso, pois todos que *realmente querem nada querem além do ter-que, próprio ao seu ser-aí [das Sollen seines Dasein]*" (XXXI, 289).

Mais tarde, Heidegger associa "valores" ao "cálculo" da tecnologia e da maquinação (NII, 28/niii, 182; cf. ZW, 94/142: "Ninguém morre por meros valores"). Nietzsche considerava todo ente como um valor (NII, 35/niv, 6). O esquecimento implícito na noção de valor iniciou-se com Platão, cuja "idéia do bem", que já foi associada com *das Umwillen*, o "em-função-de" si mesmo de Dasein (XXVI, 237), é agora o ancestral dos "valores" (NII, 222ss/niv, 165ss; LXV, 210, 480).

verdade como adequação As palavras alemãs para "verdadeiro, verdade" são *wahr, Wahrheit*. Assim como sua equivalente, a palavra latina *verus* e a inglesa", *wahr* originalmente significava "confiável, fidedigno, seguro". Ela atualmente possui dois principais sentidos: 1. "verdadeiro, real, genuíno", em contraste com "aparente, simulado, falso, imperfeito etc.": verdadeiro amor, ouro, amigos etc; 2. "verdadeiro, factualmente correto etc.": uma explicação, declaração, história, teoria, etc. verdadeiras. (cf. EV, 175ss/115ss). O *Shorter Oxford English Dictionary* define a "verdade" no sentido 2 como: "conformidade com os fatos, adequação à realidade", materializando, assim, a teoria da verdade como correspondência. Geralmente, supõe-se que essa teoria se originara com Aristóteles, mas Heidegger discute esta interpretação (XXI,

128ss; ST, 214ss). Localiza suas origens em Platão e o seu completo florescimento na definição escolástica da verdade como *adaequatio rei/rerum et intellectus*, "conformidade da(s) coisa(s) e do intelecto" (Alberto Magno, *Summa theologiae*, 1, 25, 2; são Tomás, *De veritate*, 1, 1).

Heidegger ataca esta visão de verdade, ou ao menos a sua primazia, de diversos pontos de vista:

1. O que concorda com a realidade deve ser visto como um SER-SIMPLESMENTE-DADO, uma asserção ou proposição distintas da realidade sobre a qual elas discorrem. Quando falo normalmente, não me concentro nas palavras que pronuncio e ouço. Minha mente está concentrada naquilo sobre o qual eu falo. Freqüentemente sei o que foi dito sem perceber ou lembrar precisamente que palavras foram pronunciadas. O silêncio pode transmitir uma mensagem com mais efetividade do que palavras. Não há proposições eternas distintas daquilo que é dito em ocasiões particulares, nem possuem as palavras significados ou conotações fixos, distintos dos entes aos quais se aplicam e de nossas crenças sobre esses entes (XXIV, 280s). Não há nada distinto daquilo sobre o que é a fala com o qual se possa estar em concordância. O que é dito na fala é, mais ou menos, apenas aquilo sobre o que é a fala. (Heidegger certas vezes aproxima-se de uma teoria da verdade como identidade, apesar de que ele — em realidade — rejeitaria este rótulo.) A teoria da verdade como concordância, como a teoria representativa da percepção, ressalta uma entidade mental, lógica ou puramente sensorial intervindo entre nós mesmos e a realidade — um significado, proposição, sensação, representação — quando, ainda que haja tais entidades, nós normalmente não percebemos ou atentamos (ST, 214ss; LXV, 327ss). Não obstante, posso me concentrar em uma sentença ou proposição, tal como "O gato está sobre o tapete", e perguntar se ela concorda com a realidade. Trato, assim, as palavras como seres-simplesmente-dados. Se a sentença concordar com a realidade, então ela é verdadeira, ou ainda, "correta [richtig]."

2. Um pedaço de realidade com o qual uma dada sentença ou proposição concorda também deve ser visto como ser-simplesmente-dado, apartado de suas conexões com outros entes dentro do mundo. Quando afirmo "O martelo é pesado", a oficina, os pregos, a madeira, o carpinteiro — tudo que faz do martelo o utensílio que ele é — está fora de consideração. Fora de consideração também estão quaisquer razões pelas quais alguém poderia se importar com a proposição ser verdadeira ou não. Se a verdade tem valor, e "verdade" equivale a "proposições verdadeiras", por que não memorizar o catálogo de telefones de Londres? Entretanto, nós podemos "des-mundanizar [entweltlichen]" pedaços de realidade. Na verdade, sempre o fazemos e então as proposições que sustentam a igualmente simplesmente-dada relação de adequação a eles são "corretas".

3. Quer interpretemos ou não a sua verdade como adequação à realidade, proposições ou pronunciamentos em geral não são o locus primário da verdade. "A proposição [Satz] não é o lugar da verdade; a verdade é o lugar da proposição" (XXI, 135). A verdade não é primordialmente uma propriedade de proposições ou juízos; ela é o que nos capacita, ao contrário de pedras, plantas e animais, a fazer toda e qualquer proposição ou juízo. Antes que uma proposição possa ser pronunciada ou compreendida, o mundo à nossa volta e os entes dentro dele precisam ser descobertos de um modo que não pode ser igualado com um conjunto de crenças discretas nem expresso em um conjunto de proposições discretas. Em busca do gato, eu entro no quarto e fico consciente do quarto como um todo. Então vejo o gato sobre o tapete, e digo "Ele está sobre o tapete". O fato de ver o gato sobre o tapete equivale a um juízo ou crença, e o fato de ele estar sobre o tapete pode ser expresso em uma proposição. Mas a minha consciência total do quarto não pode ser expressa em proposições. Eu estou consciente do quarto como um todo e não em todos os seus detalhes. De alguns detalhes eu estou apenas vagamente consciente, sem poder colocá-los em palavras. Estou consciente da forma geral do quarto, da "totalidade da conjuntura", das interconexões entre áreas e ítens, não de partes isoladas. A proposição explícita pressupõe tudo isso. O mesmo vale para uma teoria científica. Ela não é promordialmente um conjunto de proposições. Ela é primordialmente um novo modo de olhar para as coisas, ou para certas coisas, e isto, por sua vez, pressupõe o velho modo familiar de olhar para as coisas que possibilita que os cientistas comam as suas refeições e percorram seu caminho para o laboratório. A verdade não exige que memorizemos o catálogo de telefones. Ela envolve o ter algo a dizer, querer telefonar para as pessoas, saber como fazê-lo e onde achar o seu número de telefone, em suma, conhecer nosso caminho dentro do espaço, no qual verdades particulares nos importam e podem ser reveladas. Os teóricos da verdade como correspondência tipicamente não lidam com as verdades que descobrimos no contexto dentro do qual as descobrimos, mas com o tipo de verdade que é "passada adiante em 'outras narrações'" (ST, 155), "O gato está sobre o tapete" e "A neve é branca".

A explicação de Heidegger da verdade como "desvelamento" possui diversas conseqüências. A verdade já não é mais algo do qual podemos ou devemos estar *certos* em um sentido cartesiano ou husserliano. Nós podemos estar certos de proposições, eu estou certo *de que* isto e isto é assim. A busca pela verdade não é uma busca pela certeza sobre aquilo que já sabemos ou cremos, mas uma busca pela descoberta de âmbitos ainda desconhecidos. "Verdade" já não contrasta com "*falsidade*". Proposições podem ser verdadeiras ou falsas, corretas ou incorretas. Mas as proposições falsas pressupõem um âmbito de verdade aberto tanto quanto as verdadeiras. A falsidade, p.ex. confundir um arbusto com um cabrito montês no crepúsculo, possui três condições (XXI, 187s): 1. O mundo já está descoberto para mim e eu posso descobrir coisas dentro dele: *algo* está se aproximando. 2. Eu não somente pasmo com as coisas, eu as interpreto *como* algo. 3. Eu conheço suficientemente meus arredores para saber que um cabrito montês é algo que pode aparecer em uma floresta; eu não confundiria um arbusto com um xá do Iran ou com a raiz cúbica de 69. Um erro é uma distorção localizada dentro de um âmbito de verdade. Se a "verdade" contrasta com alguma coisa, então é com a "não-verdade [Unwahrheit]"

Um teórico da correspondência poderia objetar que Heidegger mistura (i) condições de afirmar uma proposição, (ii) condições da verdade de uma proposição, e (iii) condições para que uma proposição seja conhecida, e se perguntar se ele está autoriza-

do a identificar (i) e / ou (iii) com a verdade. Mas em vista da complexa e multifacetada utilização das palavras "verdadeiro, verdade" e do talento com o qual ele disseca as ambigüidades e confusões da *Geltungslogik*, "lógica da validade" de Lotze (XXI, 62ss; ST, 155s), não é óbvio que Heidegger perderia essa discussão.

vida e biologia *(Das) Leben*, "vida", de *leben*, "viver", era um conceito central em Dilthey, Scheler e Nietzsche. Exceto talvez em Nietzsche, vida não era concebida biologicamente, mas metafísica e historicamente. A vida é dinâmica. Este conceito é contrário ao materialismo, ao idealismo, e ao valor e verdade objetivos. É uma reação contra a "representação", o "eu" e a relação sujeito-objeto (LXV, 326). Abarca tanto nossos estados mentais, conscientes e inconscientes, quanto os atos expressivos e criativos que constituem nossa história. Sob a influência de Dilthey, as preleções iniciais de Heidegger falam de *Leben* em um sentido próximo ao do posterior "DASEIN" (LVIII, 29ss; LXI, 2, 79ss). "Nossa vida é nosso mundo — e raramente a examinamos; embora de maneira bastante irrefletida e indistinta, estamos sempre 'envolvidos' ['dabei sind']: 'cativados', 'repelidos', 'satisfeitos', 'resignados'. [...] e nossa vida só é *vida* na medida em que vive em um mundo" (LVIII, 33s). Não podemos escapar da vida e observá-la de fora: "A vida fala para si mesma em sua própria linguagem" (LVIII, 231; cf. 42, 250). A vida é "auto-suficiente". A vida também "se expressa" e possui "significação" (LVIII, 137). A filosofia emerge da vida: "Toda filosofia genuína nasce da *dor* da plenitude da vida, não de um problema pseudo-epistemológico ou de uma questão básica de ética" (LVIII, 160; cf. 253s). Heidegger discorda de Husserl, que tendia a ignorar a vida: eu deveria me deixar levar pela potência da vida, "*acompanhando* a vivência [*Mitmachen* des Erlebens]", ao invés de retirar-me dela na *Epoche*; precisamos "compreender" a vida de dentro dela — por meio da história — em lugar de concentrarmo-nos nas experiências intencionais das "coisas" (LVIII, 254ss).

Por volta de 1923, a "vida fáctica [faktisches Leben]" é igualada a *Dasein* (LXIII, 81). *Lebensphilosophie*, "filosofia de vida", é "intrinsecamente uma tautologia, pois a filosofia não lida com coisa alguma, exceto com o próprio Dasein. A expressão 'filosofia de vida' é, portanto, quase tão inteligente quanto 'botânica das plantas'" (XXI, 216. Cf. ST, 46). *Leben* não é biológica: só compreendemos plantas e animais em comparação com nossa anterior compreensão da vida humana (LXI, 81ss; ST, 49s, 194). Heidegger prefere *Dasein* à *Leben* (cf. NI, 278/nii, 26s). Não porque *Leben* deva ser concebida como uma série de discretas *Erlebnisse*, "vivências": Dilthey estava interessado na forma global ou estrutura da "vida como um todo" (ST, 46). Isto porque "vida" é conceito impreciso, em constante risco de redução à mera vida biológica. Além disso, *Dasein* transmite melhor do que *Leben* a nossa relação com o *ser*, um conceito que não era proeminente nas preleções iniciais.

Em Nietzsche, "a palavra e o conceito 'Leben' flutuam," significando sucessivamente "entes como um todo", "criaturas vivas (plantas, animais, homens)", e "vida humana" (NI, 573/niii, 87. Cf. LXV, 365). *Leben* está ligada ao "corpo". *Leib*, o corpo humano, em contraste com *Körper*, o "corpo" meramente físico (XV, 322: "o limite do Leib não é o limite do Körper"), vem de *Leben*, e já significou "vida". Um verbo derivado desta palavra, *leiben*, sobrevive atualmente apenas na expressão *wie er leibt und lebt*, "ser de carne e osso", lit. "como ele corporifica e vive". Heidegger recupera *Leiben* e a sua ligação tanto com *Leib* quanto com *Leben*, falando de *leibende Leben*, "vida corporificante" e *leibende-lebende Mensch*, "homem corporificante-vivente": *Das Leben lebt, indem es leibt*, "A vida vive corporificando" (NI, 163, 223, 565/ni, 138, 192, niii, 79). O corpo não é, entretanto, um substratum físico ou biológico ao qual se sobrepõem níveis mais elevados: "Não 'possuímos' um corpo, 'somos' corpóreos [leiblich]" (NI, 118/ni, 99). Nietzsche falou muito de biologia. Heidegger faz, porém, todo possível para inocentá-lo do "biologismo", a visão de que nossos conceitos e crenças básicos dependem da nossa natureza biológica. A vida no sentido nietzschiano tem a ver com "biografia" mais do que com "biologia", vindo ambas do grego *bios*, "vida" (NI, 517/niii, 39. Cf. XXI, 34, onde *bios*, como "existência humana", é distinguida de *zoe*, como "vida biológica"). Heidegger tem duas principais objeções ao biologismo. Em primeiro lugar, a biologia enquanto uma ciência não pode fundamentar a metafísica, já que se baseia na metafísica. O fato de que selecionamos entes que vivem como uma área para estudo e o modo como os estudamos dependem da nossa metafísica (NI, 524ss/niii, 44ss). Em segundo lugar, nossa liberdade implica que não somos determinados pela biologia. Nietzsche sugere que nosso conhecimento e categorias enraízam-se na nossa biologia, que até mesmo o princípio de não-contradição é uma necessidade biológica: o homem precisa evitar a contradição para dominar o caos que o envolve; assim como a água-viva desenvolve e estende seus órgãos preênseis, também o animal "homem" usa a razão e seu órgão preênsil, o princípio de não-contradição, para encontrar seu lugar no meio-ambiente e sobreviver (NI, 593/niii, 103). Mas essa visão não procede. O homem não é biologicamente especializado, como o lagarto que ouve um farfalhar na grama mas não ouve um tiro próximo (NI, 244/ni, 212). Homens podem contradizer-se e de fato contradizem-se, tanto aberta quanto implicitamente: "não há compulsão", mas "uma peculiar *liberdade*, que é talvez o solo não apenas da *possibilidade* da autocontradição, mas até mesmo o solo da *necessidade* de se evitar o princípio de não-contradição" (NI, 596/niii, 105f; cf. 614/niii, 121). O conhecimento não pode ser explicado pela sua utilidade na "luta pela sobrevivência", visto que algo só pode nos ser útil se já formos de um tal tipo que faz uso disso e/ou se pudermos discernir o uso apenas retrospectivamente do ponto de vista do conhecimento por ele supostamente explicado: "Mas um uso e a utilidade nunca podem ser o solo para a essência de uma atitude básica [Verhaltens], já que todo uso e toda atribuição de um propósito útil já estão postos a partir da perspectiva, sendo, portanto, sempre e unicamente a conseqüência de uma constituição essencial" (NI, 610/niii, 118).

Heidegger recusa sistematicamente as tentativas de explicar a conduta humana e as suas variações biologicamente, acreditando, com Kant, que a nossa finitude humana é anterior ao nosso equipamento biológico (XXV, 86s Cf. K, 229/156), e, com Adam Smith, que a significação das diferenças intrinsecamente leves e insignificantes entre os homens dependem daquilo que fazemos delas (cf. RN, 14s). Para a reivindicação de que "A poesia é uma função biologicamente necessária dos povos", ele replicou:

"Assim como a digestão" (XXXIX, 27). Ele também é avesso à idéia de que a filosofia deveria ser "relevante para a vida", *lebesnah* (XXXI, 35).

vigência/presença e atualidade/presente O alemão tem várias palavras ligadas a "presença":

1. *Präsenz* é uma palavra erudita, derivada do latim *praesentia* via o francês *presence*.

2. *Gegenwart*, lit. "esperar [wart(en)] em direção a [gegen]", usualmente refere-se ao tempo presente, mas pode significar atualidade, a presença espacial ("em sua presença"). O adjetivo *gegenwärtig* também significa primeiramente o que é temporalmente "presente, corrente, atual", mas pode aplicar-se a, p.ex., convidados presentes em uma festa. O verbo *sich vergegenwärtigen* significa "conjeturar, imaginar, relembrar, lit., tornar presente para si, tornar atual". Husserl forjou *gegenwärtigen*, *Gegenwärtigung*, ("tornar presente; presentificação"), que é similar não apenas a *vergegenwärtigen*, mas também a *gewärtigen*, "esperar, aguardar, estar preparado para": "A tese [de Husserl] de que todo conhecimento visa à 'intuição' tem um sentido temporal: todo conhecimento é presentificação, é atualização. [...] Husserl usa a expressão 'presentificação', 'atualização' para caracterizar a percepção sensorial. [...] A análise intencional da percepção e da intuição em geral inevitavelmente sugeriu esta explicação 'temporal' do fenômeno" (ST, 363n). Heidegger rejeita o verificacionismo de Husserl, mas ainda usa *gegenwärtigen* no sentido de "deixar o que é vigente [Anwesendes] vir ao nosso encontro [begegnen] em uma atualidade, em um presente [Gegenwart]" (XXI, 192. Cf. ST, 326).

3. *Der Augenblick*, "o instante (de visão), lit. relance de olhos", é o presente autêntico, o momento da resolução DECIDIDA na qual Dasein agarra as possibilidades apresentadas pela sua "situação" (ST, 338; NI, 311/nii, 56s).

4. *(das) Anwesen* é o infinitivo substantivado de um verbo já extinto, *anwesen*, "viger, estar aí, dentro de, ou envolvido em algo". O particípio *anwesend* ainda significa "ser e estar vigente, (estar) presente em algo". No século XV, *Anwesen* adquiriu o seu sentido atual de "estado, domicílio, residência, morada, propriedade", e no século XVIII perdeu seu sentido anterior de "presença". (Equivale à palavra de Platão e Aristóteles para "ser, substância, essência", *ousia*, significava, no grego comum, "o que é próprio de alguém, a substância de alguém, propriedade" (XXIV, 153; IM, 46/50).) *Anwesen* no sentido de "vigência, presença" foi substituída no século XVII por *Anwesenheit*, "vigência, presença", normalmente mas não invariavelmente no sentido espacial ("estar em vigor, em sua presença"). Heidegger também reanima o antigo uso de *Anwesen*, principalmente no sentido verbal de "viger, vigorar, presentificar, vir à presença" (NI, 160, 452, 598/ni, 135; nii, 187; niii, 106s), mas também para "presença" (NII, 394/niv, 247). O sentido verbal é mais explícito em sua cunhagem, *Anwesung* (P, 223/262; LXV, 188 etc.).

5. A palavra grega *parousia*, "um ente presente, presença, chegada", é composta de *ousia* e *para*, "ao lado etc.". *Pareinai* similarmente significa "estar [einai] presente [para]". (A forma *ousia* surge do particípio presente feminino de *einai, ousa.*) Heidegger sustentou que *ousia* significava "vigência, presença [Anwesenheit]" (XXI, 71). Spengler argumentou que os gregos, ao contrário dos egípcios e da modernidade, não tinham "memória, não tinham o órgão da história", vivendo na "pura vigência do Presente": "Para Heródoto e Sófocles, assim como para Temístocles ou para um cônsul romano, o passado é instantaneamente subtilizado em uma impressão extemporânea e imutável, polar e não periódica em sua estrutura — em última análise, daquela matéria da qual os mitos são feitos — enquanto que, para nosso senso do mundo e para nosso olho interno, o passado é um organismo de séculos ou milênios definidamente periódico e intencional" (DO, 9). Spengler vale-se da coluna dórica, o "maior símbolo" do puro Presente, da pobre cronologia e registro dos gregos e da sua preferência pela cremação. Heidegger recorre à etimologia: *ousia* significa "vigência/presente [Anwesenheit]" devido à sua associação com *parousia* (ST, 25). Mais tarde, defronta-se com a dificuldade de que *pareinai, -ousia* é apenas um dos diversos compostos de *einai, ousia*. Um outro é *apeinai, apousia*, "estar ausente, ausência". Por que é a vigência presença especial? Há, replica, ele, dois tipos de *parousia* ou *Anwesenheit*; um contrasta com *apousia, Abwesenheit*, o outro é pressuposto pelo primeiro: "A especificamente mencionada, explícita apousia que é contrastada com a parousia ocorre apenas em função da parousia original" (XXXI, 61). Ele também recorre aos filósofos gregos. Da afirmação de Platão de que as coisas belas são belas devido à vigência/presença da beleza nas mesmas (*Eutidemo, 301ª4; Fedon, 100d*), Heidegger infere erroneamente que ele iguala o ser e a vigência/presença: do fato de que x é F devido à presença da Fdade não se segue que o ser de x (F) é a vigência/presença de x.

Heidegger fala com freqüência de *beständige* ("constante") *Anwesenheit* (XXXI, 60), e de *Beständigkeit*, "constância" (NI, 465/nii, 200 etc.). Estas palavras vêm de *stehen, Stand* ("estar/encontrar-se (posição) de pé") e ele, muitas vezes, as associa com *Beständigung*, "trazer algo para uma posição (parada, paralisação)" (NI, 655/niii, 156; NII. 286s/niii, 212). Para conversar ou nos comunicarmos, precisamos extrair do fluxo do devir entidades relativamente estáveis e intersubjetivamente acessíveis. Mas isto só é possível se possuirmos uma estrutura durável na qual tais entidades possam aparecer, sobretudo palavras cujos significados não mudem a cada vez que as utilizarmos: "Mas o Um e o Mesmo só pode estar manifesto à luz do durável e constante [Ständigen]" (HEP, 39/302). Nem tudo é constante, mas o fugidio e variável só pode ser reconhecido à luz do constante.

Heidegger recorrentemente usa *Gegenwart, Anwesenheit* e *Präsenz* de forma intercambiável, embora também as diferencie. *Anwesenheit* pode referir-se ao tipo de vigência/presença que inclui desvigoramento e ausência, mas *Gegenwart* não pode. O SER é identificado com *Anwesenheit*, geralmente não com *Gegenwart*, que tende mais a ser "desocultamento [Entdecktheit]" ou VERDADE, enquanto *Präsenz* abarca tanto *Anwesenheit* quanto *Gegenwart* (XXI, 193s). Distingue diversos sentidos de *Gegenwart* (XXI, 402s): 1. "agora [jetzt], a época atual, hoje". Isto leva ao "puro agora [Jetzt]" que domina a compreensão filosófica do tempo. 2. "Ele não quis falar na Gegenwart de Tom". Aqui, *Gegenwart* aproxima-se de *Anwesenheit*, mas distingue-se de "SER-SIMPLESMENTE-DADO [*Vorhandensein*]". 3. "Ele não ousou falar disto em

minha Gegenwart". Aqui, "em minha Gegenwart" significa não o ser-simplesmente-dado, mas: "no meu ser em relação a ele e no seu ser em relação a mim, no tornar presente na atualização [Gegenwärtigen] recíproca, em reciprocamente ter o mesmo mundo junto com". 4. "Em minha Gegenwart" também significa: "em minha Anwesenheit, em meu Dasein-com [Mitdasein] no mesmo lugar e situação", um sentido próximo a 2. 3 é o sentido básico de *Gegenwart* em função do qual nós compreendemos os outros. *Anwesenheit* é uma categoria, aplicável ao ser-simplesmente-dado; *Gegenwart* (no sentido "ativamente transitivo" de *Gegenwärtigen*) é um EXISTENCIAL, aplicável unicamente ao Dasein; *gegenwärtig* também possui um sentido ativo: "ele primariamente expressa apenas o ser de Dasein em direção ao seu mundo" (XXI, 402).

Gegenwart é anterior ao agora: "tornar atual tornar-presente é acima de tudo a condição que torna possível que uma coisa tal como o 'agora' — agora isto, agora aquilo — seja expressa. O conhecimento da natureza, por exemplo, é um tornar-atual/presente de um tipo definido e tornar-atual/presente caracteriza Dasein em seu ser-no-mundo. Esta é a razão pela qual este Dasein, quando se dirige ao mundo, à natureza — e isto sempre significa que ele expressa a si mesmo, o seu ser mais próprio em direção ao mundo — pode dizer 'agora isto, agora aquilo'" (XXI, 401).

virada "Os verbos *wenden, kehren, drehen* traduzem 'virar' em seu sentido literal de levar para uma outra posição, ao qual certas vezes acrescenta-se a idéia de encarar uma outra direção. [...] *Kehren* significa, de maneira geral, 'fazer encarar uma outra direção', denotando, certas vezes, meramente uma virada parcial. [...] Pode também implicar velocidade, força ou hostilidade. Tem também o sentido de 'varrer [com uma vassoura]'" (DGS, 359s). *Kehrt!* é "Meia-volta!" Esta palavra forma diversos compostos: *umkehren*, "voltar atrás, retraçar os passos", e *sich umkehren*, "virar-se imediatamente"; *einkehren*, "hospedar-se [p.ex., em uma pousada]"; *bekehren*, "converter [p.ex., a uma fé]"; *verkehren*, "alterar, inverter, reverter etc.". O substantivo *Kehre*, uma "curva, virada" (radical), foi formado a partir deste verbo. Ele também forma compostos: *Abkehr*, "afastamento, virar para longe", *Ankehr*, "aproximação, voltar-se para", *Wiederkehr*, "retorno", como no "eterno retorno/recorrência do mesmo" de Nietzsche (NI, 25/ni, 17 etc.). Heidegger usa com freqüência *wenden* e *Wende*, "virar, mudar" e "virada, mudança", como sinônimos de *kehre(n)*.

Em ST, a existência de Dasein envolve várias "viradas". Uma disposição de humor "descobre, não ao olhar para o ser-lançado, mas enquanto volta-se para e se afasta" (ST, 135). Na decadência, Dasein "se afasta de si mesmo" (ST, 185). A historicidade autêntica "compreende a história como o 'retorno' do possível, e sabe que a possibilidade só retorna se a existência lhe estiver aberta, decisivamente e em um instante de visão, na repetição decidida" (ST, 391s). O homem erra: ele está "voltado para [zugewendet] o imediato acesso aos entes" e "afastado [weggewendet] do mistério". Este "voltar-se para [Zu- und Weg-wenden] é posterior a uma virada [Wende] peculiar no para lá e para cá de Dasein" (EV, 193s/132s).

Heidegger usa posteriormente, *Kehr*, e também palavras com *wenden*, para uma virada radical em nosso pensamento sobre o ser, verdade etc., e também para uma

virada no próprio ser. O mito da caverna de Platão iniciou "uma virada [Wendung] na determinação da essência da verdade" (P, 201/251). Na não realizada terceira seção da primeira parte de ST, que deveria trazer o título "Tempo e ser", "ocorre uma total reversão [kehrt sich das Ganze um]." Essa parte "foi suspensa, porque o pensamento falhou em encontrar uma fala adequada à virada [Kehre] [...]". EV "fornece alguma visão do pensamento da virada de 'ser e tempo' para 'tempo e ser'. Esta virada não é uma alteração do ponto de vista de ST; na virada, o pensamento que se pretendia alcançar atinge, pela primeira vez, o posicionamento da sua dimensão, a partir da qual ST se cumpre na experiência básica do esquecimento do ser" (CH, 325/231s Cf. XXVI, 196, 201). "A virada", *die Kehre*, é usada sobretudo para denotar uma virada radical no pensamento do próprio Heidegger, supostamente ocorrida entre ST e CH. Há certamente grandes diferenças, de estilo e conteúdo, entre ST e os escritos datados do pós-guerra. Heidegger fala diversas vezes de ST como uma obra de "transição [Übergang]" da metafísica para a "questão básica" sobre o ser (LXV, 84, 223, 229, 234 etc.). A mudança é, contudo, gradual, não uma *Kehre*. E o que o próprio Heidegger chama de *Kehre* em seu pensamento não envolve, como ele mesmo diz, mudança alguma de "ponto de vista". Ele diz o mesmo de Kant: "a filosofia de Kant é cheia de 'reviradas' ['Umkippungen']. Mas não se pode entendê-las pelo método fatal do senso comum, que considera qualquer coisa deste tipo como uma mudança de ponto de vista, i.e. uma comparação entre dois diferentes resultados. Uma revirada genuína, sustentada pela necessidade objetiva, é, pelo contrário, sempre sinal de continuidade interna e apenas se deixa compreender pela compreensão do nexo de problemas que abarca a mudança como um todo. Por isso, no caso de duas proposições opostas, precisamos nos dar ao trabalho de compreender o problema. Só assim podemos ver que não é questão de mudança de ponto de vista" (XXXI, 267s).

Uma *Kehre* ou uma virada envolvem normalmente a inversão de dois termos. "Ser e tempo" transforma-se em "tempo e ser". A resposta à questão sobre a essência da verdade é: "a essência da verdade é a verdade da essência" (EV, 198/137). A inversão transforma os significados de "essência" e "verdade". *Wesen* significa primeiramente "ESSÊNCIA" no sentido tradicional, mas em sua segunda ocorrência é compreendida "verbalmente", aproximando-se do "ser como a distinção prevalecente entre ser e entes". *Wahrheit* começa como "verdade" no sentido de "correção", mas torna-se "verdade" no sentido de "abrigo iluminador". Assim, a "resposta à questão acerca da essência da verdade é o dito de uma virada [die Sage einer Kehre] dentro da história do ser. Já que o abrigo iluminador pertence ao ser, ele aparece primordialmente sob a luz da retirada que encobre" (EV, 198s 137s Cf. LXV, 288, 415). A virada na história do ser é não apenas a iluminação original do ser pelos gregos, mas um paradoxo inerente ao próprio ser que torna isto possível: "Na virada [Kehre] do acontecimento, o essencializar da verdade é também a verdade do essencializar. E esta mesma tergiversação [Widerwendigkeit] pertence ao ser enquanto tal" (LXV, 258; cf. 189). Heidegger tenta explicar o ACONTECIMENTO em função das viradas, inversões, círculos e relações recíprocas, que encontrou inicialmente em nosso pensamento: "O acontecimento realiza a sua ocorrência mais íntima e a sua esfera mais ampla na virada. Essencializando no acontecimento, a virada é o solo escondido de todas as outras

viradas, ciclos e círculos subordinados — obscuros em sua origem, inquestionados, prontamente tomados como 'definitivos' por sua própria conta (cf., p.ex., a virada na estrutura da questão-guia, o círculo da compreensão). O que é esta virada original no acontecimento? Somente a investida [Anfall] do ser enquanto um fazer acontecer o 'aí' traz o Da-*sein* para si mesmo e, assim, para a realização (abrigo) da verdade insistentemente fundamentada dos entes, que encontram seu lugar no encobrimento iluminado do 'aí'. [...] Se *através* do acontecimento o Da-sein, como centro aberto da individualidade que fundamenta a verdade, é pela primeira vez lançado para *si mesmo* e torna-se o si mesmo, Dasein deve por sua vez [wiederum] pertencer ao acontecimento como possibilidade escondida da fundamentação e essencialização do ser" (LXV, 407). Isto faz lembrar uma outra "virada [Kehre]; o lançador do PROJETO é um lançador lançado, mas primeiramente em e através do lance" (LXV, 259), e também a "recíproca [kehrig]" fundamentação de Da-sein e do acontecimento, a "recíproca [kehrigen]" relação de Dasein e do ser (LXV, 261, 316). A recíproca interação da virada e da sua iniciação de uma nova época na história do ser aproxima-se da dialética de Hegel, mas Heidegger insistentemente rejeita qualquer afinidade com a "dialética" (EV, 198/137).

Mais tarde, Heidegger fala de uma *Kehre* do esquecimento do ser, consumada pela tecnologia, para a "salvaguarda da essência do ser" ou da "verdade do ser" (DK, 40/41; 42/43s). Ela será imediata e "abrupta [jah]". Não pode ser prevista pela extrapolação do presente, visto que este tipo de "caça ao futuro" ocorre dentro da atitude da "representação tecnológico-calculadora" e "aquilo que é meramente tecnológico nunca pode alcançar a essência da tecnologia" (DK, 45s/48), o "risco desviante [kehrige]" que precisa vir à luz para que a virada aconteça (DK, 40/41).

visão e circunvisão Visão é um motivo recorrente em Heidegger. "Ver" é *sehen*. O substantivo derivado, *Sicht*, "vista", já significou tanto ver como o que é visto, mas agora restringe-se ao que é visto, significando "visão, visibilidade". Em palavras compostas *Sicht* retém, no entanto, o sentido de "vendo" ou "avistando"; *Umsicht*, lit. "olhando ao redor", é "circunvisão", e *Rücksicht*, lit. "olhando para trás", é "respeito, consideração". Adjetivos correspondentes freqüentemente terminam em *-ig*: *umsichtig*, *vorsichtig*. *Sicht* gera *sichtbar*, "visível", mas não *sichtig*. Heidegger extrai, no entanto, *Sicht* de seus compostos, restaurando assim seu sentido ativo. Cunha *sichtig*, "à vista (mente)" (ST, 149). *Sicht* é uma característica fundamental de DASEIN, aparecendo sob várias formas: "A visão que, junto com a abertura [Erschlossenheit] do pré [Da], se dá existencialmente é, de modo igualmente originário, a pré-sença [Dasein] nos modos básicos de seu ser já caracterizado como a circunvisão [Umsicht] da ocupação, a consideração [Rücksicht] da preocupação, a visão [Sicht] do ser como tal em função do qual a pré-sença [Dasein] é sempre ela como é" (ST, 146). *Sicht* "corresponde à iluminação [Gelichtetheit]", à "abertura do pré". "Ver" significa tanto "não perceber apenas com os olhos do corpo", como também não "apreender de modo puro e com os olhos do espírito algo simplesmente dado em seu ser". O que importa para o "sentido existencial da visão" é que ver "encontra descoberto em si mesmo o ente a ele acessível" (ST, 147). É difícil ver algo sem vê-lo *como* algo, "como mesa, porta, carro, ponte": "O ver dessa visão já é sempre compreensão e interpretação. [...] "A simples visão das coisas mais próximas nos afazeres [im Zutunhaben mit ...] já traz consigo tão originariamente a estrutura de interpretação que toda e qualquer apreensão, por assim dizer, livre da estrutura-como [*als freies*] necessita de uma certa transposição e ajuste" (ST, 149).

Das palavras compostas a partir de *Sicht* em ST, a mais importante é *Umsicht*, circunvisão: "A visualização puramente [hinsehende Blick] "teórica" das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar [Umgang] com os instrumentos no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com os instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do "ser-para" [Um-zu]. A visão desse subordinar-se é a circunvisão [Umsicht]" (ST, 69). Heidegger geralmente considera o valor próprio das partes constituintes das palavras. Como preposição, *um* significa "circum, (ao) redor". Como conjunção, seguido de *zu* e um infinitivo, *um* significa "a fim de". *Umsicht* é olhar "ao redor" para ver o que alguém precisa etc. "a fim de" fazer alguma coisa.

A filosofia "orienta-se desde o princípio primariamente pelo 'ver' enquanto modo de acesso ao ente *e para o ser*" (BT, 147. Cf. 358). Mais tarde, Heidegger atribui esse entendimento principalmente a Platão. Platão argumentava que para identificar coisas particulares como, p.ex., semelhantes, devemos primeiro estar familiarizados com a semelhança ela mesma, i.e., com a idéia (NII, 217/niv, 162). Uma vez que o termo *idéia* vem do grego *idein*, "ver", a interpretação do ser como idéia sugere que entes são apreendidos pelo ver. A palavra "teórico" provém igualmente de palavras gregas relacionadas a "ver": *thea*, "vista, espetáculo", e *horan*, "ver". Por que os gregos, ao menos desde Platão, concebem o conhecimento como uma forma de visão? Não porque tenham sido "oticamente talentosos ou um 'povo de visão' [Augenmenschen]", mas porque interpretaram o ser como "vigência [Anwesenheit] e constância [Beständigkeit]". A visão é bastante apropriada para explicar nossa apreensão do "vigente e constante". Pois "ao vermos, colocamo-nos, literalmente, 'face a face' com o que se apreende, assumindo que uma interpretação dos entes ainda não fundamenta nosso olhar. Os gregos não explicam nossa relação com os entes pelo olhar porque são um 'povo de visão'; são, se quiser, um 'povo de visão' porque experimentaram o ser dos entes como vigência e constância" (NII, 223s/niv, 167. Cf. P, 222ss/261ss. Cf. XIX, 394ss, sobre *Sehen-lassen*, "deixar ver"). Heidegger traduz regularmente os termos *idea* e *eidos*, "forma", de Platão por *Aussehen*, "aparência, aspecto". Algumas vezes recua, insistindo em que *Aussehen* não é um aspecto visual, tendo pouca conexão com com o sentido literal de ver: "O sentido em que os gregos entenderam o 'aspecto', a 'aparência' ['Aussehen'] de uma entidade, p.ex. de uma casa, ou seja, do que constitui o ser-casa da casa [das Haushafte], é o que permite que a entidade de algo se dê à visão, i.e, alcance vigência, i.e., venha a ser" (NII, 218/niv, 162). Sua interpretação dos gregos não se reduz, portanto, a uma tradução etimologizante equivocada.

visão-de-mundo e imagem-de-mundo A palavra *Weltanschauung* é formada a partir de *Welt*, "mundo", e *Anschauung*, "visão, intuição etc.", e significa "visão de, ponto de vista sobre, o mundo". *Weltbild* é "imagem [Bild]-de-mundo". As duas expressões

não são intercambiáveis. Uma *Weltbild* é geralmente associada à ciência ou a uma ciência ("a imagem-de-mundo mecanicista", "a imagem-de-mundo naturalista" etc.), ao passo que a *Weltanschauung* pode ser pré-científica ou científica. Uma *Weltbild* é via de regra uma visão teórica do mundo externo, enquanto uma *Weltanschauung* é essencialmente uma "visão da vida", uma visão da nossa posição no mundo e de como deveríamos agir (cf. ZW, 86/133s). Adeptos da mesma *Weltbild* podem sustentar diferentes visões-de-mundo, e entrar em conflito empregando as armas fornecidas por sua *Weltbild* comum (TIM, 87/134s). Uma *Weltbild* é meramente um componente de uma *Weltanschauung*: "Segundo a caracterização [de Dilthey], temos portanto três aspectos da estrutura da Weltanschauung: experiência-de-vida, Weltbild, e, surgindo da relação destas últimas, um ideal de vida" (XXVII, 236).

Heidegger está interessado na *Weltanschauung* porque ela está relacionada com o "mundo", e contrasta com a ciência e com a filosofia. Ele pergunta: Será que o ser-no-mundo de Dasein envolve essencialmente uma *Weltanschauung*? Como se relacionam a *Weltanschauung* e a transcendência de Dasein? Como aquela se relaciona com a filosofia? (ER, 80. n.54. Cf. XXVII, 229ss, 344). Filosofia e *Weltanschauung* "são tão incomparáveis que nenhuma imagem possível está disponível para ilustrar a sua diferença. Qualquer imagem as colocaria muito próximas uma da outra" (LXV, 39). A "Weltanschauung limita e restringe a experiência real. [...] A filosofia entreabre a experiência, não podendo por esta razão fundar diretamente a história. Weltanschauung é sempre um fim, na maioria das vezes um prolongado e inconsciente fim. A filosofia é sempre um começo e requer a sua própria superação" (LXV, 37). Uma *Weltanschauung* é em geral arbitrária e peremptória. Ela pode ser "pessoal", expressando a experiência de vida e as opiniões particulares de alguém, ou "total", extinguindo todas as opiniões pessoais. Uma total *Weltanschauung* não pode compreender a si mesma, pois isto a colocaria em questão. Assim, a sua criatividade inicial é rapidamente convertida "na gigantomania da maquinação" (LXV, 40). A filosofia também reivindica a "totalidade", se ela é "conhecimento [Wissen] dos entes enquanto tais como um todo". Mas isto se aplica à metafísica, especialmente em sua máscara cristã de idealismo alemão, não à filosofia do "outro começo", que continuamente se desenvolve e supera a si mesma (LXV, 41. Cf. 435s).

A moderna *Weltbild* envolve diversos componentes: a ciência matemática, a tecnologia da máquina, a redução da arte a um objeto da "vivência [Erlebens]", a concepção da atividade humana como "cultura" e como a realização de "valores", a preocupação com uma "política cultural"; um ateísmo que co-existe com a "modernização" da "Weltanschauung" cristã e com uma intensa "experiência religiosa" (TIM, 69s/115s). Subjacente a tudo isso, até mesmo à ciência natural, está a própria idéia de uma *Weltbild*. À primeira vista, significa uma "imagem do mundo", onde a imagem não é co-extensiva ao mundo. Não obstante, se a lemos sob a luz de expressões tais como "estar na imagem", "colocar-se na imagem" — que implicam um domínio total daquilo que a imagem retrata — vemos que "imagem-de-mundo significa essencialmente não uma imagem do mundo, mas o mundo concebido como imagem. Entes como um todo são agora considerados de tal modo que existem unicamente à medida que são apresentados [gestellt] pelo homem representador e produtor de representações [vorstellend-herstellenden Mensch]. A emergência da Weltbild envolve uma decisão essencial sobre os entes como um todo. O ser dos entes é buscado e encontrado na representação dos entes" (ZW, 82s/129s). *Weltbild* é distintivamente moderna. Não há *Weltbild* medieval: o lugar dos homens é atribuído por Deus em sua ordem criada. Não há tampouco *Weltbild* grega: o homem está à disposição do ser. Não há "sistema" antigo ou medieval, o que é uma exigência básica para a redução do mundo a uma imagem (ZW, 93s/141ss). O homem antigo e medieval não era um "sujeito": "O fato de que o mundo tornou-se uma imagem é um e o mesmo processo com o fato de que o homem tornou-se um subjectum entre os entes" (ZW, 85/132). Destarte, o humanismo surge simultaneamente como o *Weltbild*, uma "interpretação filosófica do homem que explica e acessa os entes como um todo em função do homem e tendo como propósito o homem" (ZW, 86/133).

Visto que o homem é o foco central do mundo como imagem, a *Weltanschauung*, que concerne à posição do homem no mundo, acompanha a *Weltbild*: "Logo que o mundo se torna uma imagem, a posição do homem é concebida como Weltanschauung" (ZW, 86/133s). *Stellung*, "posição", vem de *stellen*, "posicionar, pôr" — que também forma *vorstellen*, "REPRESENTAR". Esta palavra pode significar uma "posição" militar, uma "postura" física em relação aos arredores de alguém, ou a "posição, atitude" de alguém em relação a uma outra pessoa, a uma questão, etc. A atual "posição em meio aos entes" do homem não apenas difere da posição do homem antigo e medieval: "Agora, pela primeira vez, há algo como uma posição do homem" (ZW, 84/ 132). Pois, precisamente assim como o homem moderno decide sobre os conteúdos e arranjos do mundo, tomando mundo como imagem, também decide qual deverá ser sua própria posição dentro dele; ele posiciona a si mesmo, adota uma posição, de uma maneira que nenhum tipo anterior de homem já fez. Nossa idade é "nova" ou "moderna" não somente porque difere de eras anteriores, mas porque "ser novo pertence ao mundo que tornou-se uma imagem" (ZW, 85/132). Toda imagem e nossa posição dentro dela estão sob nosso controle, de modo que podemos partir do zero e refazer tudo mais uma vez.

Permanece, não obstante, "uma sombra invisível que se espalha sobre todas as coisas, o fato de o homem ter-se tornado o subjetum e o mundo uma imagem". Para administrar o mundo como imagem precisamos pensar em termos de quantidade e medida, o "calculável". "Cada era histórica [...] possui seu próprio conceito particular de grandeza"; e nosso conceito de grandeza é puramente quantitativo, o "gigantesco" — não apenas monumentos gigantescos, mas a transposição de vastas distâncias em alta velocidade etc. A diferença entre um conceito de grandeza e outro não é, entretanto, uma diferença quantitativa, mas qualitativa. Assim, o "gigantismo do planejamento e do cálculo [Berechnung] [...] desvia-se para uma qualidade própria, tornando-se então incalculável" (ZW, 88/135. Cf. LXV, 441ss). Assim como a essência da tecnologia não é em si mesma tecnológica, a essência do calcular e do calculável não são acessíveis ao cálculo. Não deveríamos recuar para a tradição e rejeitar a *Weltbild* e sim refletir sobre ela de maneira não-calculadora.

Leituras adicionais

Obs.: Títulos entre colchetes indicam obras de autores brasileiros ou traduzidas para o português.

[ABRANCHES, ANTONIO (org.). *O que nos faz pensar/Cadernos de Filosofia*, Rio de Janeiro, PUC/Rio, 2 vols., 1996 (ed. em homenagem a Heidegger por ocasião do 20º aniversário de sua morte).]

[BUZZI, ARCANGELO. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. Petrópolis, Vozes, 1996, 26ªed.]

[CARNEIRO LEÃO, EMMANUEL. *Aprendendo a pensar*, vols.1 e 2. Petrópolis, Vozes, 2002 (5ªed.) e 1992.]

[FOGEL, GILVAN. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 1999.]

[NUNES, BENEDITO. *Passagem para o poético*. São Paulo, Ática, 1992.]

OTT, HUGO. *Martin Heidegger: A Political Life*. Londres, Harper Collins, 1993. Concentra-se no envolvimento político de Heidegger.

PETZET, H.-W. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1979*. Chicago. University of Chicago Press, 1993. Genial e atraente crônica escrita por um amigo.

SAFRANSKI, RÜDIGER. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998. A mais completa biografia de Heidegger.

ZIMMERMAN, MICHAEL. *Heidegger"s Confrontation with Modernity*. Bloomington, Indiana University Press, 1990. Descreve o pano de fundo intelectual e cultural do pensamento de Heidegger.

Existem diversos comentários úteis sobre *Ser e tempo*:

DREYFUS, HUBERT. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger"s Being and Time, Division I*. Cambridge, MA, MIT Press, 1991. Um clássico.

[NUNES, BENEDITO. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, col. Filosofia Passo-a-Passo, 2002.]

SCHMITT, RICHARD. *Heidegger on Being Human*. Nova York, Random House, 1969. Um estudo das similaridades entre Heidegger e Wittgenstein.

As preleções nas quais o livro de Dreyfus se apóia influenciaram mais tarde os estudos sobre Heidegger, entre eles:

GUIGNON, CHARLES. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianápolis, Hackett, 1983.

INWOOD, MICHAEL. *Heidegger*. Oxford. Oxford University Press, 1997. Concentra-se sobretudo em *Ser e tempo*, mas também faz um balanço do pensamento de Heidegger sobre arte e poesia.

MULHALL, STEPHNE. *Heidegger and Being and Time*. Londres, Routledge, 1993. Um guia muito útil.

[SÁ CAVALCANTE SCHUBACK, MÁRCIA, "La perplexité de la présence. Notes sur la traduction de Dasein", *Les Etudes Philosophiques*, Paris, PUF, jul-set 2002.]

Especialmente úteis são as obras que exploram as raízes de Ser e tempo nas primeiras aulas de Heidegger. Estas estão bem representadas numa coleção de ensaios organizada por:

KIESIEL, THEODORE e JOHN VAN BUREN. *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University of New York Press, 1994.

Existem vários livros pequenos que exploram o pensamento de Heidegger como um todo. O melhor deles talvez seja:

PÖGGELER, OTTO. *Martin Heidegger"s Path of Thinking*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1987.

Além deste, podemos citar:

COOPER, DAVID. *Thinkers of Our Time: Heidegger*. Londres, Claridge, 1996.

OLAFSON, FREDERICK. *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven, Yale University Press, 1987. Um excelente livro sobre esse tema.

[STRATHERN, PAUL. *Heidegger em 90 minutos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, a sair.]

Duas recentes coletâneas de artigos abrangem a carreira intelectual de Heidegger:

DREYFUS, HUBERT e HARRISON HALL (orgs.). *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1992.

GUIGNON, CHARLES (org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Relativamente poucas obras tratam da relação de Heidegger com filósofos do passado. Duas que merecem especial menção são de autoria de John D. Caputo. São de grande valor para a exploração das fontes do pensamento de Heidegger, especialmente seu vocabulário, em seus predecessores:

CAPUTO, JOHN D. *The Mystical Element in Heidegger"s Thought*. Athens, Ohio, Ohio University Press, 1978.

——. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. Nova York, Fordham University Press, 1982.

Também são úteis para a compreensão da obra de Heidegger:

[HÖLDERLIN, FRIEDRICH. *Hipérion*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes, 1994.]

[SCHELLING, F.W. *A essência da liberdade*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes. 1990.]

Índice geral

ABANDONO DO SER, xxiii, 15s, 21, 24, 39, 47, 52ss, 78, 148, 149s, 188s
abelha, 50
abertura, 5ss, 15, 17s, 19, 33, 34s, 36, 37ss, 60s, 91, 126, 136, 145s, 171, 179, 190, 196s
ABISMO, 74ss, 185
abrigar, resguardar, 203s
A CADA VEZ, 1ss
ACONTECIMENTO, 2ss, 24, 28, 34s, 44, 49, 55, 75, 135, 139s, 142, 172, 174, 185, 188, 193s, 203s
Adão, 92
ADEQUAÇÃO, 5ss, 18, 38s, 154, 195ss; *ver também* verdade; correção
administração de recursos humanos, 180, 182s
a fim de, 187, 205
afinação, 51, 93
agora, 76, 186, 201s,
Agostinho, Aurélio (354-430), 40s, 105, 120, 161, 168
agradecer, 142
aguardar, 37, 77
aí, ser-aí, lá, pré, 12, 37s, 136, 170, 173, 184, 204
Alberto Magno (c.1220-80), 196
alemão, alemães, Alemanha, xxi, xxii, 140, 149, 155, 178
ALETHEIA, 6, 126, 138s, 185, 194
algo, 16s, 123, 204
alguém *ver* impessoal
alma, 30, 51, 57, 74, 87s, 89, 103
ambiência, 98s; *ver também* mundo circundante
ambigüidade, 31s, 139, 149
ameaça, 94, 161
América, americanismo, 16, 150
amor, 6, 66, 71
Anaximandro (c.610-c.546 a.C), 125s, 134, 178
ANGÚSTIA, 7ss, 22s, 64, 67, 71, 93ss, 115, 116s, 119, 121, 156, 161s
animais, xviii, 3, 37, 42s, 70s, 88ss, 94, 99s, 101s, 107s, 119, 120, 132, 141, 154s, 167, 173, 182s, 188, 196, 198s
animal racional, 1, 24, 30s, 87s, 92, 112, 126, 185s
anteceder, adiantar-se, 33s, 76, 116s
antecipação, 15, 61s, 152s; *ver também* anteceder
antropocentrismo, 126, 179s, 182, 192, 205s
ANTROPOLOGIA, 30, 34, 88ss, 92, 117, 150
antropomorfismo, 112, 127s
aparência, ilusão, 43, 65, 67ss, 104, 187
apelo, convocação, 22s, 47, 78, 64, 174, 188
A PRIORI, 53s, 54, 151ss, 190
Aristarco de Samos (c.320-c.250 a.C), 47
Aristóteles (384-322 a.C.), xviii, xx, 5, 15, 22, 40, 47, 52, 54, 58s, 61, 64, 65, 76, 82, 90, 111s, 118s, 131, 133s, 135, 144, 152, 151s, 168, 169, 179, 185, 187, 190, 195
aristotélico, 20, 147
ARMAÇÃO, 48, 91, 181ss,
arquitetura, 145s
arrependimento, 33s
ARTE, xxi, 21, 35, 9ss, 15s, 60s, 81s, 104, 114s, 125, 128, 139, 144s, 181s, 183, 194, 205

ARTICULAÇÃO, 176ss
assassinato, 160
assembléia, reunião; reunir, 16s
atar, 101s, 106, 194
ateísmo, 41, 133s
atitude natural, 67s
ATUALIDADE E POTENCIALIDADE, 58, 107, 118, 147ss, 176, 185, 194
ausência/presença, 19, 39, 52s, 54
AUTENTICIDADE, 11ss, 27s, 31s, 33s, 57s, 76s, 84s, 86, 97s, 134s, 116s, 141, 159s, 170, 186s, 200s, 202s
autoritarismo, 149ss

Bäumler, Alfred (1887-1968), 127
Beaufret, Jean, 92
beleza, 9s
bem, 40s, 43, 55, 97, 107s, 129, 189s, 193
Bíblia, 80
BIOLOGIA, xviii, 15, 38s, 46, 60s, 88, 133s, 137, 185s, 198ss
biologismo, 198s
Blochmann, Elisabeth (1872-92), 169
Böhme, Jakob (1575-1624), 74
bolchevismo, 16, 130, 149s
Brentano, Franz (1838-1917), 20, 162, 193
budismo, 89

calcular, 48, 143, 195
cálculo, 15s, 36, 48, 53s, 87, 91, 126, 128, 141, 142s, 150, 204, 206
calvinismo, 47
caos, 33s, 90s, 130, 162, 199
capitalismo, 16, 47, 116
Carnap, Rudolf (1891-1970), 125, 155
CARTESIANISMO *ver* Descartes
Cassirer, Ernst (1874-1945), 20, 72, 104s
categorias, 19, 59, 71, 104, 118s, 128, 145, 154, 162, 172s, 190, 199, 201s
cativação, 119
católico/protestante, 22, 41s
causalidade, 16, 40ss, 47s, 59, 87, 106s, 118, 133s, 158s
caverna, 5s, 38s, 202s; *ver também* Platão
cegueira para o ser, 119
certeza, 66, 68, 112, 116s, 155, 176s, 179s, 197
céu, 188
Chomsky, Noam (1928-), 159
Cícero, Marco Túlio (106-43 a.C.), 91
CIÊNCIA, 14ss, 21, 25, 36, 40, 43, 47, 60s, 66, 67s, 69s, 85, 103, 104, 111, 124, 131s, 142s, 147, 150, 151s, 182, 193, 197, 204s
ciência natural, 14ss, 18, 20s, 47, 66, 80s, 90, 98s, 125s, 151s, 182, 205
ciências humanas, 14, 18s, 79ss, 98s, 125, 191
ciências sociais, 90, 125
CIRCULARIDADE, 79ss, 203s
CIRCUNVISÃO, 27, 76, 98s, 125
CLAREIRA, luz, xix, xxix, 5s, 37ss, 48, 55, 112, 152s, 155, 173s, 182s, 203s
Clauberg, Johannes (1622-65), 131
Cocanha, 159
cognição *ver* CONHECIMENTO
COISA, xviiis, xx, 9ss, 15, 16s, 56ss, 61s, 67s, 114s, 139s, 148, 152s, 156, 157, 162, 175, 179, 188
coisa em si, 104, 157s, 178s
COMEÇO, xx, xxiv, 4, 5, 8, 9, 16, 24, 34s, 37s, 70, 73, 78, 84s, 116, 117s, 133s, 138s, 148, 149, 159s, 185, 205
como, o Como, 18s, 25s, 42, 65, 87s, 98ss, 120s, 125, 153ss, 197
COMO APOFÂNTICO, 98s, 153ss
COMO HERMENÊUTICO, 98s, 153s
companheirismo, 116s
companherismo militar, 116s, 144
comparação, 87
COMPORTAMENTO, 101s, 118ss
COMPREENDER, 17ss, 30, 31, 32, 79ss, 90, 98s, 103, 151, 173s, 190s, 203, 204
compreensão do ser, 14, 18s, 30, 38s, 40s, 42s, 52, 64, 71s, 80s, 85s, 90, 104s, 131s, 136s, 140s, 142, 151ss, 158, 173, 182, 186s, 190, 191s
comunidade, 68s, 120
conceito, xxi, 18, 40ss, 74, 99s, 103s, 120, 131, 134s, 138s, 152, 177, 190ss
conceito essencialmente contestado, 55
condição de possibilidade, 64, 147, 185s, 201s
CONDUTA, 3, 18s, 87s, 88, 118s; *ver também* COMPORTAMENTO
conflito, 65, 124s, 187s, 204s

CONHECIMENTO, 10, 14, 15s, 17s, 20ss, 27s, 43, 63, 66, 71, 103, 130, 132, 139, 140, 157, 159, 179s, 190, 197, 199, 200, 201s, 205
conhecimento de si, 56
conjuntura, 7s, 35s, 98s, 113s, 194, 197
CONSCIÊNCIA, 22ss, 60s, 174s
consciência de si, 88s
consciência moral, 16s, 20s, 58s, 60, 66, 67ss, 71, 87s, 114s, 157s
constância, 56, 90s, 145, 151, 152, 162, 184, 201, 205
construir, 143s, 145
contemplação, 14, 16s, 94
contradição, 199
CONTRIBUIÇÕES PARA A FILOSOFIA (DO ACONTECIMENTO), 24ss
CONVERSA, 14ss, 146, 201; *ver também* diálogo
Copérnico, Nicolau (1473-1543), 47
corpo, corporificar, 7, 10, 30, 50, 51, 57, 60, 66, 68s, 88s, 158s, 162, 179s, 198s
correção, xxiv, 5s, 39s, 56, 126, 127s, 15s, 147, 152s, 173, 182s, 196s
COTIDIANIDADE, xvii, 12, 15, 25ss, 27, 49 53, 58, 66s, 88s, 115, 117, 120s, 135, 139, 153, 170, 174, 195
Couturat, Louis (1868-1914), 155
criação, 123, 148, 182, 190, 205
crianças, 30, 101s
crise, 15s
Cristo, cristandade, xxi, 24, 31, 33s, 59, 71, 80ss, 91s, 107s, 129s, 149s, 179s, 182s, 190, 195s, 205
cultura, 51, 68s, 139, 205
CURA/CUIDADO, xviis, 9, 11s, 23, 26ss, 31, 46, 56, 71, 134s, 144, 158s, 204
curiosidade, 31s, 77s

Damasco, estrada de, 35
Darwin, Charles (1809-82), 29
DASEIN, Da-sein, xvii, xxiii, 1, 3s, 5s, 7s, 9, 11ss, 14, 17, 18s, 20s, 22s, 25s, 26ss, 29ss, 31ss, 33s, 37ss, 41, 46s, 47s, 49s, 51, 52s, 54, 58ss, 60, 63, 67s, 70, 71s, 74s, 79ss, 83s, 86s, 88, 90, 94s, 96, 98, 99, 101, 104s, 106s, 111s, 113, 115s, 118s, 120s, 124, 130, 131ss, 134s, 139, 140, 143, 147s, 149, 151, 153, 155, 157ss, 160, 166ss, 168s, 170ss, 172s, 177s, 180, 183, 185ss, 190s, 195, 198, 202ss, 204
DÉBITO/CULPA, 22ss, 140s, 146
DECADÊNCIA, 5, 8, 11s, 23, 27s, 30, 31ss, 118, 123, 157, 170s, 195, 202
DECISÃO, 32, 33ss, 55, 59, 70, 126, 128, 130, 146, 152s, 153, 139, 185, 195, 205
definição, 55, 139
degeneração, 51
DEIXAR (ser etc.), 14, 35ss, 93, 107s, 174
Delfos, 176
Descartes, René (1596-1650), xvii , xx , 6, 22, 49, 57, 59, 66, 67, 71, 108, 112, 128, 130, 131, 142, 143, 149, 155, 157, 158, 162, 166, 168, 169, 174, 180, 183, 194
descoberta, descobrimento, 31, 33, 37ss, 182s, 196, 204
desconstrução, 160s
DESENCOBRIMENTO, 4ss, 14, 37ss, 81, 126, 144, 163, 194, 197
desocultar, 5s
desprendimento *ver* SERENIDADE
DESTINO, 47ss, 82, 170s, 182s
DESTRUIÇÃO, 79s, 81, 84s, 143s, 159ss, 189s
desvelamento, 5ss, 37s, 49, 107s, 115
desvigoramento, 54ss, 70, 115
DEUS, 24, 36, 40ss, 41, 43, 52, 55, 71, 72s, 74, 91s, 103s, 111, 123, 129, 133s, 146, 148, 150, 154, 183, 190s, 205
DEUSES, 17, 24s, 35, 41, 46s, 64, 85, 79, 91, 94, 102, 126, 130, 146s, 174, 176, 185, 187s, 188, 207
dever, 193
dialética, 67, 204
diálogo, 108s, 159s
DICHTUNG, 144ss
DIFERENÇA ONTOLÓGICA, 42ss, 112, 132, 133s, 165s, 190, 203
Dilthey, Wilhelm (1834-1911), 18, 60, 69, 79s, 98, 99, 158, 168, 169, 172, 198, 204
direcionalidade, 50
Discurso reitoral (de Heidegger), 51
discurso *ver* DIZER
discurso, 18, 44, 98s, 108

DISPOSIÇÃO EM QUE ALGUÉM SE ENCONTRA, 31, 93ss, 101
distância, xix, 46, 155s, 176
distancialidade, 96s
distúrbio, 70
DITO, 4, 24, 44ss, 63, 65, 137, 139s, 145, 154
Dostoievski, Fiódor (1821-81), 129

"é", xvii, 18s, 42, 121, 164s, 186
Eckhart, Johannes (Mestre) (c.1260-c.1327), 36, 37, 74
ecstase, ecstático, 31, 58s, 75, 86, 90, 141, 152, 178s, 183, 186s
Eddington, Sir Arthur Stanley (1882-1944), 26
Édipo, 147
egípcios, 201
ego, 27s, 56s, 59, 66s, 68, 87ss, 97, 162, 185, 186, *ver também* eu
em função de (o qual, si mesmo etc.), xviii, 18, 27s, 29, 76, 151, 172, 186, 195
em, ser em, xix
emoção, 7ss, 116, 161, 176
empirismo, 61, 116
empobrecimento-do-mundo, 94, 120, 124
encobrimento, 5ss, 53, 60s, 66
encontrar-se, deparar-se com, 178s,
ENQUANTO, 1s
entes, entidades, 185s; *ver também* entes
entes, xviii, 19, 34s, 40, 42ss, 52s, 67, 69s, 81ss, 92s, 101, 111s, 119s, 124s, 125, 129s, 131ss, 133, 145ss, 147ss, 151ss, 153, 171, 173, 190s
entidade, xviii, 1, 44, 54s, 69, 104s, 131s, 142, 162, 185, 190
ENTRE, 28, 30s, 41s, 46s, 84s, 87, 146, 184, 188
entusiasmo, 33, 184, 186
enviar, 48s
ENVIO, 47ss, 82, 177, 202
EPISTEMOLOGIA, 5s, 20ss, 22, 43, 103s, 111, 132, 191, 198s
época, 49, 82s, 204
epoche, 66, 67s, 82s, 118, 198
eqüiprimordiais, 135
Erasmo, Desidério (c.1469-1536), 91
errância, 56
escolha, 9, 19, 36, 59s, 71, 81ss, 97
escultura, 145
escutar, 136s
espaço de jogo, 5s, 49s, 72, 101, 106, 123, 145, 183
espaço, 49s
ESPAÇO, ESPACIALIDADE, 36, 46, 49ss, 54, 64, 66, 90, 101s, 155s, 183, 185s, 191, 204
especialização, 158
esperança, 139
esperar, 37, 67, 77s
ESPÍRITO, xxi, 30, 36, 51, 57, 82, 87s, 104s, 125, 149
espírito absoluto, 51
espírito-do-mundo, 51
espírito objetivo, 51, 20s, 104s
esquecer, xxiii, 43, 52ss, 141s
ESQUECIMENTO DO SER, xxii, xxiii, 52ss, 202s, 204
esquema, esquematismo, 90, 104, 186s
esquerda/direita, 50
Ésquilo (525-455 a.C.), 15
ESSÊNCIA, xxi, xxiii, 5, 30, 39, 43s, 48, 51, 54ss, 58, 67s, 112s, 115, 119, 126, 127s, 130, 133s, 143s, 152, 164, 182s, 183, 203s, 206
essencializar, xix, 52, 72, 126, 203s
estética, 10s, 193
estoicismo, 36, 124
ESTRANHEZA, 8, 22s, 89, 93, 115s, 164
eternidade, verdades eternas, 33s, 41, 59, 72, 104, 129, 195s
eterno retorno, 43, 112, 127s, 129, 202
ética, xxiii, 22s,104s, 177, 193ss, 198
etimologia, xixs, 6, 51s, 139, 205
eu, 1s, 11, 30s, 56ss, 60, 87s, 93, 67, 97, 150, 162, 180s, 191
Europa, europeus, 149s
eu-vós, 30, 41
EVENTO, 2ss, 10, 55, 83s, 101, 111, 118s, 159s, 193s
exatidão/rigor, 14, 60s, 66, 69s, 178
EXISTÊNCIA, 6s, 18, 20s, 23, 28, 30, 31s, 58s, 74, 79s, 81, 86, 92s, 104, 113, 119, 131, 170s
existência/essência, 58s, 92, 127s, 164

existenciais, existenciários, 27, 59s, 154, 201
existencial/existenciário, 5s, 23, 34, 40, 59s, 80, 128, 131, 152, 195, 204
EXPERIÊNCIA, xx, 10, 16, 17, 19, 28, 35, 57s, 58, 60ss, 64, 67s, 124, 126, 144, 151s, 160s, 176, 190, 198s, 204s
experimento, 15, 21, 60s, 161s
explicação, 16s, 18s, 51, 98s, 150, 162

FACTICIDADE, 2, 28, 31s, 79, 123, 170ss, 198s
FALA, 21, 31, 63ss, 65, 88, 135, 136s, 153, 196, 197s
falácia naturalista, 43
FALATÓRIO, xx, 21s, 31s, 63s, 195
falsidade, 5s, 15, 65, 197
falta, carência, 53, 148s
falta de mundo, 120, 170s, 191, 196
falta de sentido, 127, 129
falta de ser, 52s
familiaridade, 64, 120s
fatos, factualidade, 14s, 63s, 170
fazer, 6, 58, 145, 148, 181s
fé, 40, 59, 104, 193
Feick, Hildegard, 123
fenômeno, 65ss
FENOMENOLOGIA, 40s, 65ss, 67ss, 151s, 161, 166, 168, 194
ficar de pé, 17s, 143s, 181s, 201
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 103, 129
filme, 36, 173
FILOSOFIA, xvi, xviii, xix, 15, 18, 20s, 25s, 32s, 36, 40s, 53, 65ss, 69ss, 72, 79, 82, 84, 95, 101, 111, 116, 117, 124, 126, 127, 131s, 133, 134s, 143s, 149, 151s, 139s, 169, 176ss, 179s, 181, 185, 191, 198, 200, 204
filosofia científica, 15, 66s, 69s
filosofia da história, especulativa/crítica, 90s
filosofia de vida, 198
filosofia do valor, 193ss
filosofia medieval etc., xx, 16, 42, 60s, 107, 148, 158s, 189s, 205s
fim, 16, 73, 116, 204s
FINITUDE, 47s, 62s, 71ss, 77, 103s, 112, 116, 124, 135, 171, 188, 199
Fink, Eugen (1905-75), 118, 133
física, 14s, 16s, 49, 65, 80s, 111, 125, 152s, 183s
fisiologia, 10, 38s, 60s, 79
fissura, 118, 182, 188
forma (platônica), 21, 205
forma e matéria, 16s, 82s, 118
formação-do-mundo, 101s, 120, 139
formalismo (ético), 195
formar, 139, 145
formas simbólicas, 104
Frege, Gottlob (1848-1925), 165, 172
Friedländer, Paul (1882-1968), 6
FUNDAMENTO, fundar, 16, 19, 23, 24, 34, 55, 58, 59, 71, 74ss, 106s, 113, 119, 131, 146, 147, 159, 182, 184, 200
FUTURO, 24, 28, 32s, 33s, 58, 71, 76ss, 84s, 85, 86s, 105, 141s, 159s, 184, 186s, 204

Galileu (Galileu Galilei), 15, 61, 151
gênero, 31, 55, 89, 188, 190
genitivo, xxiii, 39, 139s
George, Stefan (1868-1933), 10, 140, 146, 186
geração, 48, 83ss
gigantomania, 25, 53s, 205s
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832), 47, 75s, 91, 126, 139, 146, 170
graça, 47, 31, 125s
gramática, 63, 138, 140
grandeza, 206
grego, Grécia, gregos, xxss, 5ss, 15, 17, 21, 24, 36, 40s, 49, 58s, 61s, 67, 73, 78, 85, 87s, 91s, 105, 111, 120, 125s, 131, 133s, 136s, 144, 138, 140, 149s, 152, 160s, 163, 173, 170, 177s, 179, 184s, 188, 200s, 203, 205
guerra, 188, 204

Hartmann, Nicolai (1882-1950), 10, 132, 143, 193, 194
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), xxi, 2, 10, 18, 20, 32, 40, 41, 51, 62, 71, 72, 82, 89, 101s, 111, 123s, 133, 139, 142, 154, 161, 169, 176, 187, 188, 189, 204

Heráclito (c.540-c.475 a.C.), xxi, 102, 118, 125, 133, 134, 144, 154, 176, 188
Herder, Johann Gottfried von (1744-1803), 91
HERMENÊUTICA, 21, 67, 79ss, 161
Hermes, 80
Heródoto (c.484-c.425 a.C.), 201
herói, 25,160
Hesíodo (séc.VIII a.C.), 6
hierarquia (de entes, valores), 123, 193
hífen, xviii, 3. 139s
Higino, Caio Júlio (séc. I), 9
história do mundo, 83s
história, xxs, xxii, 3s, 13, 14, 28, 34, 39, 40, 47s, 49, 53s, 55, 58, 61, 66, 70, 76ss, 80, 81ss, 83ss, 85s, 90, 97s, 102, 107, 112, 125s, 129s, 132s, 135, 139, 140, 146, 148, 152, 159s, 169, 176, 184, 188, 204, 206
HISTÓRIA DO SER, xx, xxiv, 4, 24, 39, 47, 49, 67, 71s, 81ss, 84, 87, 112, 128, 132, 161s, 166, 203
HISTORICIDADE, 17, 21, 80, 84, 85s, 87ss, 102, 104, 118s, 132, 140s, 152, 168s, 172, 189s, 202s
historicismo, 67
HISTORIOGRAFIA, 16, 48s, 79s, 83s, 85s, 104s, 141, 150
Hölderlin, Friedrich (1770-1843), xvi, 24, 42, 45, 48, 51, 64, 73, 91, 102, 146, 149, 176, 183
HOMEM, 4, 10, 18, 29s, 33ss, 34, 37ss, 43, 46s, 60s, 71s, 79s, 82, 84s, 87ss, 91, 96, 103ss, 106, 112, 115s, 118, 119, 126, 127s, 129, 131, 148s, 155, 162, 171, 177, 182, 184s, 188s, 192, 199, 204, 205s,
Homero (séc.VIII a.C.), 6
HORIZONTE, 77, 80s, 89s, 143, 186s
HUMANISMO, 91ss, 205
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835), 91
Hume, David (1711- 76), 103, 129, 149
HUMOR, 4s, 7ss, 21, 60, 71, 93ss, 101s, 116, 121, 124, 130, 161, 164, 171, 202
humor básico, 8, 94s, 161s
Husserl, Edmund (1859-1938), 15, 16, 20, 63, 66, 67s, 69, 71, 90s, 95, 141, 142, 144, 155, 161, 168, 170, 171, 172, 197, 198, 200

ideal de bem, 195
ideal/empírico, 193
ideal/real, 74, 193s
idealismo, 19, 37, 41, 68s, 72s, 92, 103s, 142, 144, 180, 185s
idealismo alemão, 20, 89, 92, 103, 149, 205
IDÉIA, xx, xxii, 6s, 21, 86, 103, 126, 144, 161ss, 182, 193, 205
idéias inatas, 159s
igrejas, 49
igualitarismo, 149s
iluminação (de) velamento, 39, 139s
imagem, 162, 204ss
imagem-de-mundo, 82, 92, 126s, 204ss
imaginação, 68s, 88s, 103ss, 145, 159
imortalidade, 104
IMPESSOAL, 12, 22s, 21, 25, 31, 57s, 60, 64, 79s, 96ss, 115, 116s, 148, 159, 160, 162, 179, 180
in(-)finidade, 71ss, 103ss, 135, 185
INAUTENTICIDADE, 2, 11ss, 25, 27, 33, 67, 116s, 134, 141s, 159, 186
inconspícuo, xvii, 9, 35s, 50, 66s, 114, 123, 175, 179
indicação formal, 34, 40
indicação *ver* referência
INDÍCIOS, ÍNDICES, 146, 175ss
indiferença, 156
individualismo, individualidade, 121, 150, 186
inferência prática, 172s
insetos, 35s, 50, 124
insistência, 59
INSTANTE (de visão), 1, 25, 33ss, 83, 128, 185, 186, 200, 202
instrumento, 9, 27, 35s, 17, 45, 49s, 113ss, 121s, 158, 175, *ver também* utensílios
inteligência, 51
inteligibilidade, 17s
intencionalidade, 57, 66, 67s, 178s, 198, 200
interno, interior, 7, 60s, 90, 147
INTERPRETAÇÃO, 21s, 61, 64, 67, 79ss, 83, 97, 98ss, 103, 105, 114, 134s, 157, 159s, 173, 185, 197, 204

intervalo *ver* distância
intuição, 71s, 104, 155, 200
inutilidade, 70s
invenção,145ss
inversões de ordem de palavras, xxii, xxiv, 55s, 132, 202s
investigação da alma, 174
irracionalismo, 126, 182s
isolamento, 115s

já, 140s, 145
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), 129
jarra, 17
Jaspers, Karl (1883-1969), 59, 69, 168, 169
Jean Paul (Richter) (1763-1825), 129
JOGAR, 101ss, 139, 146
JOGOS, 101ss
Johnson, Dr. Samuel (1709-4), 32
jornada, 119
jornalismo,16, 87
judaísmo, judeus, 149
julgamento, julgar, 127s, 138, 153, 158s, 161s, 194
JUNÇÃO, 24, 176ss
Jünger, Ernst (1895-1998), xvi, 130, 182
juntar, agregar, recolher, 17, 64, 126, 133s, 140
justiça, 126, 129, 177s

KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA, 103ss, 159ss
Kant, Immanuel (1724-1804), xx, 6, 20, 30, 44, 47, 50, 54, 57, 59, 62, 71ss, 76, 86, 88, 90, 101, 103ss, 107, 120, 143s, 145, 147, 157, 159s, 162, 169, 171, 183, 185, 190, 193, 195, 199, 203
Kapp putsch (1920, Wolfgang Kapp (1858-1922)), 153
Kierkegaard, Søren (1813-1855), 33, 59, 161, 176
Klages, Ludwig (1872-1956), 127
Kuhn, Thomas Samuel (1922-), 131

latim, xxi, 22, 58s, 87s, 91s, 125, 138
legislação própria, 88s
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 17, 44, 59, 74, 90, 124, 149, 159
leis da pressão, 14
lembrar, 33s, 68, 142
lenda, 44s
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-81), 91
LIBERDADE, 30, 35s, 54s, 72, 75, 90, 103s, 106ss, 101s, 111, 124, 143s, 146, 150, 151, 179s, 191, 199
liberdade, positiva/negativa, 106
LINGUAGEM, xviss, xxiiis, 18s, 21s, 44s, 63ss, 69, 79s, 98s, 101, 104, 114, 137, 144, 145s, 156, 162, 167, 173, 174, 176, 178, 195ss
lógica, 18, 63, 80s, 88s, 103, 123, 133, 139, 147s, 153, 175s, 194
lógica concreta, 83s
LOGOS, 65, 87s, 126, 133, 144, 153ss, 178, 187
Londres,1, 170, 196
Lotze, Rudolf Hermann (1817-81), 193, 198
lugar, 49s
luta pela sobrevivência, 29, 199
luteranismo, 40
Lutero, Martinho (1483-1546), 91

mal, 159
Mannheim, Karl (1893-1947), 48, 98
MANUAL, xviiis, 9, 16s, 27, 35s, 94, 113ss, 157s, 167, 175s
mapas/senso de direção, 20, 103s, 144, 151s
máquina, mecanização, 15, 71, 114, 119, 126, 128, 181, 183, 205
MAQUINAÇÃO, 4, 15s, 33, 52, 126, 127s, 181ss, 195, 205
Marx, Karl (1818-83), 40
marxismo, 51, 92, 150
máscara mortuária, 117, 162
massa(s), massivo, 53s, 97, 115, 149
matemática, 14s, 20, 22, 49, 61, 66, 72, 80s, 151s, 157, 176s, 178, 182, 185, 205
materialismo, 37, 112
medianidade, xvii, 96s, 113 *ver também* cotidianidade
medida, medição, 112, 130, 146, 151s, 155, 206
mente, mental, 51, 161s, 180
"mesmidade", 17s, 35, 56, 70, 143, 144s, 166s, 201

METAFÍSICA, 10s, 15, 24, 30, 35, 40s, 48, 53, 59, 69s, 82, 84, 88, 91, 103, 105, 111ss, 121, 127s, 129, 131, 133s, 147, 149, 154, 159s, 169, 177, 182, 191, 198, 203, 205
metaontologia, 132, 169
Minerva, coruja de, 71
mistério, 11ss, 36, 202
misticismo, 36s, 74, 134, 182
mito, mitologia, 104, 135
mobilização total, 18s
modernidade, 8s, 10, 16s, 53, 162, 179, 205
MODO DE SER, 18, 37s, 58, 21, 87, 97, 113ss, 157, 165, 185s
modo deficiente, 27, 46, 113s
mônadas, 90
MORADA, FALTA DE MORADA, 36, 89, 94, 96, 115s, 121, 155
moralidade, 12, 22, 33, 31, 70, 90, 104s, 129s, 177, 194s
MORRER, 116s, 195
morte de Deus, 41s, 127, 129
morte, extinção, 116
MORTE, 4, 22, 32, 33, 46, 47s, 49, 71s, 76ss, 83s, 116ss, 124s, 134s
mostrar, 65s, 44, 137, 139s, 175
motor diesel, 70s, 181
motor imóvel, 111
MOVIMENTO, xviii, 1s, 32, 118ss
mudança, 17, 118s
MUNDO, xviii, 4ss, 7, 9, 14, 17, 18, 22s, 28, 29ss, 34, 36, 37s, 42s, 44, 45, 55, 57s, 60s, 64s, 65, 68, 69, 73, 75, 81s, 88, 90, 92, 93, 97, 101, 103 106, 111, 114, 115, 120ss, 123ss, 132, 139, 140s, 145, 151, 152s, 153s, 157ss, 162, 166, 167s, 170, 172, 175s, 179, 181s, 185, 187, 190, 194s, 196, 204ss
"mundo", 31, 120
mundo circundante, 98s, 120ss, 158, 196
mundo-com, 120s
mundo-da-vida, 66
MUNDO EXTERNO, 67s, 90, 157ss, 191
mundo invertido, 17s
mundo-próprio, 120
mundo real, 127, 129s
nacionalismo, 149ss
NADA, XIX, 8, 17, 43s, 48, 71, 111, 121, 123ss, 129
Namier, Sir Lewis Bernstein (1888-1960), 96, 141
não, nulidade, 23, 58, 73, 118, 123ss
não dito, 44s, 85, 159s, 174s, 187
não-verdade, 45, 197
nascimento, 4, 32, 46, 83s, 108, 134, 170
naturalismo, 67s
NATUREZA, xx, 15, 36, 47, 60s, 76, 71, 90, 113, 114, 121, 125ss, 132, 139, 151s, 172s, 178, 187s, 201s
nazismo, 25, 16, 51, 149s, 174s
NECESSIDADE, 147ss, 199
NEGAÇÃO, 123ss
neokantianos, 20, 41, 103ss, 132, 168, 193s
Newton, Sir Isaac (1642-1727), 149, 151
Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 4, 10, 24, 33, 41, 43, 48, 53, 88, 90s, 92, 98, 71, 112s, 127ss, 129, 135, 145, 149, 162, 166, 176, 179, 193, 195, 198s, 202
NIETZSCHE, 127ss
NIILISMO, 4, 10, 21, 40s, 53, 56, 113, 117, 125, 129ss, 150
ninguém, 96s
nivelar, 96s
nomear, 23, 63, 64s, 135, 139s
nós, 88s, 150
Novalis (Friedrich von Hardenburg) (1772-1801), 116

obediência, 144
objetivação, 179s
objetividade, 68s, 126, 146, 174, 194
objetivismo, 180
OBJETO, 4, 9s, 36s, 56s, 66, 67, 85ss, 87, 91, 92, 101s, 126, 144, 145, 178ss, 181s, 189
OBRA, 9ss, 181s, 194
obrigação, 106ss, 193s
Ocidente, o, 78, 111s, 128, 129s, 135, 149s
OCORRÊNCIA, 2ss
OCUPAÇÃO, 11s, 26ss, 31s, 119, 135, 204
ódio, 7
olhar, 14
ôntico/ontológico/pré-ontológico, xviis, 5s, 25, 28, 30, 35, 37s, 40, 59s, 79s, 93, 104, 126, 131s, 133, 135, 152s, 158, 176, 190ss, 195
ONTOLOGIA, 20ss, 32s, 40s, 57, 60, 72, 79s, 103s, 111, 126, 131ss, 134, 151, 154, 160s, 190
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL, 24, 116s, 131ss, 169, 190ss
ontologia regional, 131s
ONTOTEOLOGIA, 41, 111, 133ss
OPORTUNIDADE, 185s
oposição, xxi, 125s, 187s
organismo, organicismo, 68, 114s, 125s
organização, 51, 150s
órgãos do sentido, 71s
orientação, 49s
ORIGEM, originalidade, 81s, 133ss, 159ss, 184, 186s
ou-ou, 33ss
outro começo, xxi, xxiv, 8,24, 31, 34, 71, 73, 78, 84s, 87, 117s, 136, 159, 185, 205
OUTROS, 68s, 96, 98, 114, 120, 135, 151, 152s, 166ss
ouvidos, 137
OUVIR, 11, 64, 98s, 136s, 138, 139, 146, 155, 174

paixão, 7ss, 60s, 174, 179s
PALAVRA, xvi, 24, 63ss, 79s, 98, 101s, 127, 138ss, 153s, 172, 173, 195, 201
palavras básicas, 64s, 107s, 112, 139
palavras compostas, xxii, 56
palavra-conceito, xviiis
palavras essenciais, xxis
paradigma, 131
Parmênides (c.515-c.445 a.C.), 125, 134, 144
Pascal, Blaise (1623-62), 161
PASSADO, 4, 32, 33, 54s, 58, 76ss, 83s, 86, 90, 140ss, 159s, 164, 186, 200s
pastor do ser, 128
Paulo, são, 40, 120, 168
pecado, 22s, 40s
Pelágio (c.354-c.420), 105
PENSAR, pensador, 5, 16, 24, 37, 43, 57, 67, 70, 71s, 82, 85, 87, 95, 104, 117, 127s, 133s, 135, 139s, 142ss, 149s, 154, 145, 163, 169, 175, 176s, 178, 183, 206
percepção, 16s, 67s, 88, 90s, 94, 128, 144, 158s, 162, 196, 200
Periandro de Corinto (?-586 a.C.), 121
perigo, 96, 146, 204
permanência, 112, 146, 149, 201s
perspectiva, 90s
pertencer, 136s, 143s, 171
pessoa, 87s
Petrarca, Francesco (1304-74), 91
PHYSIS, 125ss, 153, 178, 181, 185
Pico della Mirandola, Giovani (1463-94), 92
piedade, 36, 170
pintar, 16, 145, 162
planejar, 51, 206
plantas, 132, 198
Platão (c.427-c.347 a.C.), xvii, xix, xx, xxi, 5s, 10, 39, 43, 52, 55, 79, 90, 126, 142, 143, 154, 159, 160, 163, 168, 177s, 196, 183, 200s, 203, 205
platonismo, 63,128, 129, 172
poder, 127, 129, 139
poder-ser, xxiii, 8, 31s, 141, 147
POESIA, poetas, 11, 23, 44s, 51s, 55, 65, 87, 88, 128, 140, 142s, 144ss, 149s, 152, 156, 174, 176, 199
pólis, 49, 89, 149
política, 15s, 71, 127, 149s, 177
por quê?, 75, 106s, 124s, 149
posição, 129, 205s
posição prévia, visão prévia, concepção prévia, 79s, 99, 134s
positivismo, 51, 129s
POSSIBILIDADE, 10, 18s, 48, 55, 60, 74s, 77, 83s, 86, 90, 99, 106, 116s, 124, 141, 147ss, 151, 159s, 165, 170, 189, 202
povo de visão (augenmenschen, 205)
POVO, xxi, 2, 44s, 51, 65, 89, 102, 71, 146, 149ss, 176, 191s, 199
prazer,101
preceder a si mesmo, xviii, 28, 76, 141
predicação, 17, 61s, 65, 66, 154s, 178s
pré-história, 16, 135
PREOCUPAÇÃO, 26ss, 135, 204
preservador, 9, 39
pressuposições, 80s
primordial *ver* origem
privação, xvii, 30, 99, 136s

problema, 139, 143, 159, 203
produção, 51, 148, 162s, 179, 205
progresso, 70,87
projeto (ção), 9, 19, 15, 20, 23, 44, 61,75, 76, 82, 85s, 89, 107s, 132, 136, 142, 145, 151ss, 171, 173, 185, 191, 200, 204
PROPOSIÇÃO, 1, 36, 44s, 64, 98s, 126, 139s, 144, 147, 153ss, 195ss
proposições, 14, 17, 44, 70, 143s, 193s
propósito, 77, 129
propriedade (posse), 1, 46s
propriedade (qualidade), 16s, 42s
protensão, 67s
prova, 70, 157s
PRÓXIMO E DISTANTE, 17, 49s, 66, 101, 121, 132s, 155ss, 176
psicanálise, 150
psicologia, 14, 20s, 38ss, 58, 60s, 63, 66s, 88, 172, 193s
psicologia detetivesca, 174, 176
psicologia genética, 69s
psicologismo, 63, 66s, 172s
publicidade, 16, 25, 31s, 51, 97, 115s
Puchkin, Aleksandr Sergeievich (1799-1837), 129
pulo *ver* salto

quadratura, 17, 156, 189s
qualidade/quantidade, 206
quem?, 88s, 97, 150
QUESTÃO (QUESTIONAR), xvi, 14, 43, 70, 88, 115, 132s, 138, 142ss, 168, 177s, 200
questão básica, 43, 112, 203
questão do ser, 34, 52, 81s, 132, 143s, 147, 160, 168, 203s
questão orientadora, 43, 112, 177, 204
questão transicional, 43, 124s

raça, racismo, 25, 51, 87, 149ss
racionalismo, 61s, 126, 182s
raiva, 7
razão, 30, 56, 87s, 103s, 126, 145, 154, 159
razão suficiente, 74
REALIDADE, 68, 80s, 157ss, 195s
realismo, 20, 180
receptividade, 143s
reciprocidade, 203s
recursos, reserva, 181s
redução, 67ss
referência, referencial, 65, 114, 121, 172, 175
reflexão, 15, 142s, 179s, 182, 198
região, 35, 37, 49s, 54, 91
regras, 101
relação sujeito-objeto, 5, 46, 54, 175, 178ss, 191, 194, 198
relações, xviii, 6, 27, 114, 119s, 129, 132s, 150, 172s, 175s, 194, 196
relatividade, 15
religião, xxi, 24, 40ss, 104, 128s, 143, 205
reminiscência, 16, 33, 141s, 159, 161
Renascença, 91, 149
Reno, 182
REPETIÇÃO, 4, 33, 48, 84s, 86, 141, 159ss, 168s, 189s, 202
REPRESENTAÇÃO, xx, xxii, 5s, 10, 16, 65s, 70, 59, 75ss, 91, 89, 112, 125s, 139, 143, 161ss, 179s, 196, 198, 204, 205
rescendência, 192
resistência, 14, 159
RESOLUÇÃO, 21, 25, 33ss, 48, 51ss, 58, 77, 84, 152s, 159, 169, 174s, 186, 195, 200, 202
responsabilidade, 87s, 97, 146, 195
restrição, 36, 82s, 119s
retenção, 67s, 77, 141s
reticência, 176
reticências (como Heidegger faz uso de), xv, 174
revelar, 181, 182
revolução, 71
Rickert, Heinrich (1863-1936), 85, 193
Riehl, Alois (1844-1924), 20
Rilke, Rainer Maria (1875-1926), 117, 146
romantismo, 16, 126, 128s, 149, 150
Roosevelt, Eleanor (1884-1962), 160
Russell, Bertrand (1872-1970), 155, 165
Rússia, 150

sacrifício, 116s, 133s
salto, xxs, 15, 24, 87, 134, 149, 151, 153, 191s
salvação, 71, 91s, 107s
sânscrito, 140
Sartre, Jean-Paul (1905-80), 58, 92, 174

Scheler, Max (1874-1928), 34, 54, 57, 116, 158, 159, 161, 193, 198
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854), 42, 44, 59, 73, 74, 103, 124
Schiller, Johann Christoph Friedrich (1759-1805), 91, 170
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834), 79s
Schopenhauer, Arthur (1780-1860), 74
segredo, 115s
semelhança, 42, 145, 167, 205
SEMPRE, 1s, 97, 140s, 145
sensações, 145
sensibilidade, 103, 104s, 159
senso comum, 17s, 135s, 203
sentença, 138, 153, 172, 196s
SENTIDO, xxii, 52, 63, 127, 129, 151s, 157s, 172ss, 194 ; *ver também* significado
sentido do ser, xxii, 39s, 79s, 132, 160, 173
sentir, 7ss, 10, 61, 93s
separação, 33ss
sepulturas, 49
SER, xvii, xx, xxi, xxiii, 3s, 4s, 5, 8s, 9, 13, 15, 18ss, 19, 20s, 23, 24, 27s, 28, 29, 30s, 33, 34s, 39s, 41s, 42ss, 44s, 47, 48, 51, 52ss, 54ss, 57, 59, 65, 66ss, 69s, 70, 71, 72s, 75s, 79ss, 81ss, 86, 87s, 90, 92s, 94, 97s, 107s, 111s, 113, 119, 123ss, 125s, 127, 130, 131, 142, 143s, 138ss, 147s, 149s, 151s, 154, 157s, 160, 162s, 164ss, 168s, 171, 179, 180, 184s, 186s, 188s, 189, 191s, 194, 198s, 202s, 203s
ser, 189
SER COM (uns com os outros), 21s, 29s, 96s, 102, 116, 120, 135, 159, 165s, 167s, 174
ser como presença, 144, 163, 176s, 178, 184, 187, 200s
ser com um todo, 8s, 19s, 28, 64, 69s, 71, 75, 81s, 87s, 91s, 94s, 106s, 111s, 115s, 124s, 127s, 129s, 132s, 139ss, 148s, 162, 171, 188, 190s, 198, 205
ser-em-si, 14, 157s
SERENIDADE, 26, 35ss, 91, 96
ser enquanto tal, entes enquanto entes, 18s, 20s, 36, 42, 83, 87s, 89, 112, 119s, 124s, 127s, 131s, 133s, 205
SER E TEMPO, xxii, 9, 34s, 38s, 19s, 121, 160s, 165s, 187, 195, 202s
SER JUNTO A, 28, 135, 141, 166ss, 168
SER-LANÇADO, 7, 9, 22s, 30, 31, 72, 74, 82, 93s, 107, 118, 140ss, 148, 152, 170ss, 186, 191, 202, 204
ser-no-mundo, xix, 8, 20s, 50, 57, 59s, 63, 66, 75, 80, 93s, 101s, 120s, 124, 147, 151, 157, 162, 170s, 186, 193s
ser-o-quê/ser-isto/ser-como, 4, 43, 52, 54s, 58, 127s, 164
ser para a morte, 116s
SER-SIMPLESMENTE-DADO, xviii, 3s, 9, 16s, 33, 44, 46s, 57, 86, 106s, 125, 133ss, 147, 153s, 157s, 167, 170, 175, 179, 183, 195s, 201, 204
Seuse, Heinrich (c.1295-1366), 36
sexo, 29s, 87s, 167s
Shakespeare, William (1564-1616), 15
SI MESMO, 2, 3, 12, 19, 22, 30, 56ss, 59, 60s, 89, 97, 150, 162, 166ss, 204
SIGNIFICAÇÃO, 8, 22, 30, 37, 64, 66s, 98s, 118, 121, 138, 151, 158s, 172ss, 194s
SIGNIFICADO, xxii, 41, 63, 98s, 138, 172ss, 196, 201; *ver também* sentido
SILÊNCIO, 23, 44, 64, 78, 154s, 174ss, 196
similaridade *ver* semelhança
Simmel, Georg (1858-1918), 40, 85
SINAL, 172, 175ss
sinalizar, 175ss
síntese, 65, 67s
SISTEMA, 24, 59, 127s, 176ss, 205
situação, 33, 66s, 70, 93, 134, 200
situação hermenêutica, 79, 134
Smith, Adam (1723-1790), 199
sociologia, 14, 97s, 99
Sócrates (c.470-399 a.C.), xvii, 79
Sófocles (c.496-406 a.C.), 89, 115, 116, 148
sofrimento *ver* necessidade
sol, 49
solicitações, 64
solipsismo, 30, 68s, 159
sons, 173
Spengler, Oswald (1880-1936), 47, 73, 85, 201
Spinoza, Baruch (1632-77), 124
Suarez, Francisco (1548-1617), 59
subjetividade, 6, 19, 144, 173, 179s, 185s
subjetivismo, 19, 180

subjetivo, 180
subsistência de si, 56, 58
substância, xviii, 4, 56ss, 112, 118
substantivos verbais, 54, 55
suicídio, 56, 58
SUJEITO, 17, 19, 20, 34, 46, 57, 59, 60, 61, 82, 87s, 66, 68, 92, 92, 97, 101, 112, 116, 150, 157, 162, 166, 178ss, 185, 191, 205
superar, 10, 59, 112s, 129s, 205
super-homem, 127s, 129s

tabaco, 49s, 175, 184
TECNOLOGIA, xx, xxi, 15s, 21, 36s, 42, 48s, 53, 63s, 69s, 71, 75, 78, 84s, 87, 91, 107, 112, 115, 114s, 125, 127s, 130s, 132, 148, 149, 155s, 163, 181ss, 187, 192, 195, 204, 205s
TÉDIO, 1, 8, 16, 71, 93ss, 116, 156, 161
teísmo, 41
televisão, 155s
tematizar, 66, 85s, 179
Temístocles (c.524-c.460 a.C.), 201
TEMOR, 7ss, 16s, 161
templo, 181, 187
TEMPO, xix, 33, 42, 59, 66, 71, 76ss, 90, 97, 102, 104, 113, 116, 118, 143s, 146, 151, 153, 159, 168, 173, 176s, 183ss, 185ss, 191, 200ss
tempo-do-mundo, 102
tempo e ser, 203
TEMPO-ESPAÇO, 34s, 49, 101, 183ss, 191
TEMPORALIDADE, 28, 35, 67, 74, 76ss, 85, 90, 140ss, 147, 134s, 168s, 183, 185ss
temporalizar, xviii, 90, 185s
TEOLOGIA, 12, 14s, 22, 40ss, 42, 66, 79s, 91s
teoria da verdade como correspondência, 17, 162, 195ss; *ver também* adequação
teoria quântica, 15
teórico/prático, 3s, 14, 18, 20s, 26, 56, 63, 66, 104, 106s, 120, 125, 144, 161s, 177s, 179, 193ss, 204s
ter-a-mim-mesmo, 57
ter de, 187, 193
TERRA, 9, 16, 17, 23, 24, 35, 46s, 64, 65, 73, 85, 94, 121s, 125s, 130, 132, 145, 181s, 185, 187ss
todo, xxi, 4s, 15, 17, 19, 42ss, 67, 70, 72, 93, 111, 113, 115, 120ss, 125s, 129, 133, 134s, 148, 172, 196
TOMÁS DE AQUINO (1225-74), 22, 41, 43, 44, 55, 112, 120, 142s, 154, 190, 191s
tomismo *ver* Tomás de Aquino
topologia do ser, 173
tornar-se, 4, 34s, 43, 90s, 112, 123, 127s, 129s, 162, 187, 201s
totalidade instrumental, 114
TRADIÇÃO, xx, 8, 10, 16s, 32s, 65, 79s, 81, 83s, 127, 128, 132, 141, 159s, 189s, 206
Trakl, Georg (1887-1914), 51, 146
TRANSCENDÊNCIA, 19, 31, 40s, 48, 55, 71s, 75, 90, 101s, 103, 107, 111s, 124, 155, 167, 190ss, 204s
transcendental, 65, 67s, 103s, 145, 159s, 185s, 190s
transição, 19, 67, 132, 203
transporte *ver* entusiasmo
transvaloração de valores, 129, 195
Turgeniev, Ivan (1818-83), 129
Twain, Mark (Samuel Langhorne Clemens, 1835-1910), 29

último deus, 24, 28, 34s, 41
uniformidade, 150, 156
universidades, 16s
utensílios, instrumentos, 14, 18s, 50, 94, 98, 113s, 120, 132, 135, 151, 152, 157s, 172, 175s, 194, 196, 204

VALIDADE, 20s, 63, 193ss
VALOR, 20, 41, 43, 51, 56, 66, 69, 106, 127, 129s, 139, 147, 179s, 193ss, 198, 205
velamento, 5s, 53, 55, 79s, 115, 130, 139s, 160s, 203s
velocidade, 21, 53s, 206
ver, 14s, 44s, 161s, 204
VERDADE, xxii, xxiv, 3s, 4ss, 9, 14ss, 34, 36, 37ss, 49, 55, 56, 65s, 70, 72, 81s, 88s, 107s, 115, 127, 129s, 132, 135, 139, 147, 153, 168, 173, 176s, 182, 184, 190s, 193, 195ss, 202
verdade do ser, xxii, 24, 38s, 41, 43, 48, 55, 73, 75, 92, 111, 130, 132, 135s, 127s, 147, 149s, 173, 174s, 139s, 177, 185, 191

verificacionismo, 200
VIDA, 4, 10, 16, 29, 57, 60, 68s, 88s, 112, 123, 141, 143, 150, 172s, 198ss, 204s
VIGENTE/PRESENTE, ATUALIDADE/PRESENÇA, 28, 31s, 33s, 43, 52, 54, 76ss, 79s, 86s, 90, 125, 137, 139s, 141s, 144, 148, 152, 159s, 163, 173, 183, 185s, 200ss
vigor de TER SIDO, 54s, 86s, 140ss,
VIRADA, xxiiss, 169s, 202ss
VISÃO, xxviii, 6, 20, 27, 204
VISÃO-DE-MUNDO, 69s, 86, 117, 120, 192, 204ss
vontade, querer, 21, 37, 158s, 139, 161, 195
vontade de poder, 9s, 43, 112s, 127, 129s, 193
vôo, fugir, 93s
voz, 45, 146, 150

Weber, Max (1864-1920), 18, 47
Wells, Herbert George (1864-1920), 51
Winckelmann, Johann, Joachim (1717-68), 143
Windelband, Wilhelm (1848-1915), 91, 193
Wolff, Christian Friedrich (1679-1754), 74

Yorck, conde Paul de Wartenburg (1835-97), 169

Zaratustra, 127s

Índice de termos e expressões estrangeiros

Todos os termos são alemães, exceto quando assinalados como gregos (gr), latinos (lat), franceses (fr), italianos (it) ou dinamarqueses (d). Um hífen entre parênteses dentro de uma palavra indica que Heidegger algumas vezes introduz um hífen em uma palavra que em geral não o tem. Assim, *Ab(-)bauen* significa que, ao passo que o uso normal do alemão é *Abbauen*, Heidegger algumas vezes escreve *Ab-bauen*. No caso de substantivos alemães acrescentei o artigo definido — *der* (masculino), *die* (feminino), *das* (neutro) ou *die* (plural) — entre parênteses depois da palavra.

a- (gr), 5
abbauen, Ab(-)bauen (das), Abbau (der), 79, 160
abfallen, abgefallen, 31
Abgrund (der), ab(-)gründig, 74s, 185
Abkehr (die), 202
ableben, Ableben (das), 116
ableiten, abgeleitet, 135
absagen, Ab(-)sage (die), 75
Abstand (der), Abstandlose (das), 50, 155, 156
Abständigkeit (die), 96
abwesend, 54
Abwesenheit (die), 201
actualis, actualitas (lat), 58, 148
actus essendi (lat), 41, 44
adaequatio (rei/rerum et intellectus) (lat), 5, 196
adikia (gr), 178
Affekt (der), 7
agere (lat), 58
Ahnung (die), 8
aion (gr), 102
aisthesis (gr), 9
Akt (der), 172
aletheia, alethes, aletheuein (gr), 4, 5, 6, 115, 126, 138, 174, 185
all, 25
Allgemeingültigkeit (die), 194
Alltag (der), alltäglich, Alltäglichkeit (die), 25
als, Als (das), 98, 133, 153
als-frei(es), 204
Als-struktur (die), 99
amor fati (lat), 48
an, 31
An-sich-sein (das), 157
anamnesis (gr), 142
An(-)denken (das), 142
aneignen, 2
aner (gr), 87
Anfall (der), 204
anfangen, Anfang (der), anfänglich, 4, 73, 134s
anfragen, 138
Angst (die), 7, 94
animal metaphysicum (lat), 113
animal rationale (lat), 88, 113, 118, 154

Ankehr (die), 202
Anklang (der), 24
Ankunft (die), 76
Anschauung (die), 72, 204
ansprechen, Anspruch (der), 108
anthropos (gr), 87
antikeimenon, -a (gr), 179
Antwort (die), 143
anwesen, anwesend, Anwesen (das), Anwesung (die), 54, 58, 80, 137, 144, 163, 178, 200
Anwesenheit (die), 140, 163, 173, 184, 200s, 205s
Anzeichen (das), 175
apatheia (gr), 36
apeinai, apousia (gr), 201
apo (gr), 65
apophainein, apophainesthai (gr), 65, 153
apophansis (gr), 65, 153
apophantikos (gr), 153
arche (gr), 58, 74
Ästhetik (die), 9
auf, 37
aufdringlich, 144
aufgehen, Aufgehen (das), 31, 125
Auf(-)riss (der), 45, 137, 188
Auf-sich-zu (das), 141
aufstocken, aufgestockt, 173
Auge (die), 2
Augenblick (der), 33, 83, 128, 186, 200
Augenblicksstätte (die), 185
Augenmenschen (pl: die), 205
Ausbleiben, Ausbleiben (das), 52
ausdichten, Ausdichtung (die), 145
Aus(-)einander(-)setzung (die), 78, 81, 85, 127, 160
auskennen, sich auskennen, 21
auslassen, 35
auslegen, Auslegung (die), Ausgelegtheit (die), 79, 98s, 108
ausrichten, Ausgerichtheit (die), Ausrichtung (die), 50
Aussage-Logik (die), 154
aussagen, Aussage (die), Aussagesatz (der), 44, 144, 153s
ausscheiden, 143
aussehen, Aussehen (das), 6, 91, 205
Aussenwelt (die), 157
Äusserlichkeit (die), 142
Aussicht (die), 91
austragen, Austrag (der), 42
autos (gr), 11, 143s

bauen, Bauen (das), 143, 145
be-, 93
be(-)deuten, Bedeutung (die), 172s
bedeutsam, Bedeutsamkeit (die), 99, 172s
be(-)dingen, 140
Befehlsatz (der), 153
befinden, sich befinden, gestimmtes Sichbefinden (das), Sich-dabei-befinden (das), 3, 93, 101
befindlich, Befindlichkeit (die), 31, 93s
befragen, 138
Befugnis (die), befugt, 177
begeben, sich begeben, Begebenheit (die), 2, 4
begegnen, begegnen lassen, sein lassen, bewenden lassen, 35, 166, 178, 200
beginnen, Beginn (der), 4, 134
begreifen, Begriff (der), 18, 99
begründen, Begründung (die), 74, 75, 133
behalten, Behalten (das), 77, 141
bei, 31, 94, 165, 166s
Beisein (das), 165, 166
bekehren, 202
benachbart, 155
benehmen, sich benehmen, Benehmen (das), xviii, 3, 88, 119
benommen, Benommenheit (die), 88, 106, 119
berechnen, Brechnung (die), 53s, 142, 143, 206
bergen, Bergung (die), 37, 184
beruhen, auf sich beruhen lassen, 37
beschliessen, 33
beseitigen, 143
besinnen, sich besinnen, Besinnung (die), 142
besorgen, besorgt, Besorgen (das), 12, 26, 27, 28, 77
Bestand (der), 182
beständig, Beständigkeit (die), Beständigung (die), 57, 145, 162, 184, 201, 205
bestehen, Bestehen (das), 157, 193
bestellen, 182

bestimmen, 93
betreffen, betroffen, 94
bewahren, Bewahrenden (plural: die), Bewahrung (die), 9
Bewandtnis (die), Bewandtnisart (die), Bewandtnisganzheit (die), das hat seine eine Bewandtnis, 7, 99, 114
bewegen, sich bewegen, Bewegung (die), Bewegtheit (die), 118s
be-wëgen, 118
bewenden, (es dabei) bewenden lassen, Bewendenlassen (das), 35s, 114
Beziehung (die), 175
Bezug (der), 119
bilden, Bilden (das), Bildung (die), Bild (das), 101, 139, 145, 204
bin, 140
binden, Bindung (die), 106
Biologie (die), 133
bios (gr), 199
Blick (der), 204
bodennehmen, Bodennehmen (das), 75
bodenständig, Bodenständigkeit (die), 36s
bzw., beziehungsweise, 119

capere (lat), 144
causa sui (lat), 134
chronos (gr), 185
cogitatio(nes) (lat), 17, 67
cogito, cogito (ergo) sum, ego cogito, cogito me cogitare (lat), 57, 66, 142, 158
conscientia (lat), 22
creare, ens creatum (lat), 183

da, Da (das), xxiii, 29, 38, 60, 136, 170, 204
dabei, Da(-)bei(-sein) (das), 2, 198
dagewesen, dagewesenem Dasein, 86
damals, 77
danken, Dank (der), 142
dann, 77
dasein, Da(-)sein (das), xxiii, 4, 12, 29ss, 47, 50, 52s, 120, 139, 157, 159, 170s, 173, 195, 198
Daseinssolipsismus (der), 159
Dass-sein (das), 29, 164
dazu, ein Dazu, 173
decken, xix, 38, 50
denken, gedacht, 142, 145
denkerisch, 142, 145
denkmässig, 142
derselbe, 56
destruere (lat), 160
Destruktion (die), 79, 82, 160s, 169, 189
deuten, Deutung (die), 98, 172
dialegesthai (gr), 144
dichten, gedichtet, Dichtung (die), 11, 45, 65, 88, 144ss, 176
dichterisch, 142, 143, 145
Dichtkunst (die), 149
dictare (lat), 145
Differenz (die), 42
differre (lat), 42
dike, dikaiosune (gr), 177s
Ding (das), xx, xxi, xxii, 16s, 115, 175, 189
dingen, 17, 37
discutere (lat), 160
Doppelgänger (der), 26
dort, 29
drehen, 202
dynamis (gr), 58, 118
Durchschnittlichkeit (die), 96

echt, unecht, 11
ego (gr), 56, 89
ego (lat), 56
Egoität (die), 30
eidenai (gr), 21
eidos (gr), 6, 21, 205
eigen, 2, 4, 11s, 44
Eigenschaft (die), 106
eigentlich, Eigentlichkeit (die), 11, 12
Eigentum (das), Eigen-tum, 4, 12, 106
eignen, sich eignen, 2, 44
einai (gr), 131, 143s, 200
einbildung (die), Einbildungskraft (die), 88, 103, 145
Einebnung (die), 97
einfügen, sich einfügen, Einfügung (die), 177, 178
Einfühlung (die), 167
einkehren, 202
einlassen, sich einlassen, 35, 36
einnehmen, nehmen...ein, 49
einräumen, Einräumung (die), 34, 49, 145, 184
Einstimmigkeit (die), 101

ekstasis (gr), 58, 141, 186
Ekstase (die), ekstatisch, 52, 141, 186
Ende (das), 71, 73
endlich, Endlichkeit (die), 71, 72
energeia (gr), 58, 112, 118
ens (lat), 17, 41, 183, 215
ent-, xix, 33, 50, 151
entbergen, Entbergung (die), Entborgenheit (die), 5, 37, 49, 52, 182
entdecken, Entdecktheit (die), xix, 28, 50, 201
ent(-)fernen, sich entfernen, entfernt, Entferntheit (die), Ent(-)fernung (die), xix, 49, 156
entfremden, 36
entgegnen, Ent(-)gegnung (die), 85, 188
enthüllen, Enthülltheit (die), 38
entrücken, Entrückung (die), 76, 184, 186
entscheiden, sich entscheiden, Ent(-)scheidung (die), Entschiedenheit (die), 33, 34
entsetzen, 51
entsprechen, 108, 174
entschliessen, sich entschliessen, entschlossen, Entschlossenheit (die), Entschluss (der), Entschliessung (die), 33
entsetzen, Entsetzen (das), Entsetzung (die), 191
entspringen, 134, 77
Entweder-Oder (das), 33
entweltlichen, Entweltlichung (die), 157, 196
entwerfen, Ent(-)wurf (der), Entwurfsbereich (der), 15, 19, 45, 151, 170, 173, 145
Entzug (der), 52
epistasthai (gr), 21s
episteme (gr), 22, 181
Epoche (die), 67, 83, 95, 198
epoche, epechein (gr), 67, 83
er-, 33, 134
eräugnen, Eräugnis (das), Eräugnung (die), 2
Erbe (das), Erbschaft (die), 189
Erde (die), 187
erdenken, 142, 143
erdichten, 145
ereignen, sich ereignen, Er(-)eignis (das), Er(-)eignung (die), 2s, 24, 35, 45, 47, 55, 65, 85, 139, 174
er(-)fahren, Erfahrung (die), 60s
Erfahrungswissenschaft (die), 60
erfragen, 138
Ergebnis (das), 16
ergo (lat), 57
Ergriffenheit (die), 116
ergründen, 74, 133
erinnern, sich erinnern, Erinnerung (die), 34, 141, 142
erkennen, Erkenne (das), Erkenntnis (die), 20, 21, 46, 56
Erkenntnistheorie (die), 20, 21, 111
erklären, Erklärung (die), 18, 98
Erklüftung (die), 188
erleben, Erleben (das), Erlebnis (das), 3, 10, 19, 60, 109, 198, 205
Erlebnisaufsatz (der), 60
erleuchten, 38
eröffnen, 38, 174
errechen, 143
Erscheinung (die), 65
erschliessen, erschlossen, Erschliessung (die), Erschlossenheit (die), 33, 38, 174, 194
Erschrecken (das), 8
erschweigen, 174
erspringen, 134, 149
erwarten, 77
erwidern, 160
esse (lat), 41, 43, 44
essen, xviii
essentia (lat), 54, 58, 82, 92
Essenz (die), 54
etwas als etwas sehen lassen, 35
etwas, Etwas (das), 122, 123
Exaktheit (die), 14
ex(s)istentia (lat), 54, 58, 82, 92
existanai (gr), 141
Existenz (die), Ex-sistenz (die), xix, 21, 29, 52, 58, 74, 92
existenzial/existenziell, 59, 131
Existenzialien (plural: die), 59
Existenzphilosophie (die), 59
existieren, 40, 58
exsistere (lat), 58

fahren, 60
faktisch, faktisches Leben (das), Faktizität (die), 170, 198

fallen, Fall (der), 31
fangen, 134
fern, Ferne (die), fernen, XIX, 49s, 155
finden, 93
folgen, Folgenlassen (das), 119
formale Anzeige (die), 34, 40
fragen, Frage (die), Fragesatz (der), 138, 143, 153
fragwürdig, Fragwürdigkeit (die), 109
Freiheit zum Tode (die), 117
fressen, xviii
Frömmigkeit (die), 144
Fug (der), mit Fug und Recht, 177s
fuga (lat), 177
Fuge (die), 25, 177
fügen, sich fügen, Fügung (die), Fügungsgesetzen (plural: die), 25, 177s, 121
Fugencharakter (der), 177
füglich, 177
fügsam, 177
Fudamentalontologie (die) 131s, 195
fürchten, sich fürchten, 8
Fürsorge (die), 26s
Fürstentum (das), 12

ganz, Ganze (das), im Ganzen, das Seiende im Ganzen, Ganzheit (die), 41, 116, 120, 133, 203
Ganzseinkönnen, 115
ge-, 22, 181, 182
Gebietsbegriff (der), 126
geben, es gibt, 48, 72, 158
Gebirge (das), Berg (der), 181
gebürtig, 46
Gedächtnis (das), 34
Gefüge (das), 177
Gefühl (das), 7, 61
gegen, 49, 179, 188, 200
Gegen(-)stand (der), 72, 178-9, 126, 144, 145, 182
Gegend (die), 37, 49, 91, 189
gegenen, 188
Gegenwart (die), 33, 77, 141, 184, 200ss
gegenwärtig, 87, 200
gegenwärtigen, Gegenwärtigung (die), 77, 183, 200, 202
Gegenwurf (der), 172
Gegnet (die), 37, 91
geheim, 115
Geheimnis (das), 37, 115
gehen, 140
gehören, 136s
gehörig, 136
gehorsam, 136
Geist (der), geistig, xxi, 30, 51, 88
Geisteswissenschaften (plural: die), 14, 79, 98, 125
gelassen, Gelassenheit (die), die Gelassenheit zu den Dingen, zur Gegnet, 26, 36
gelten, Geltung (die), gültig, Gültigkeit (die), 20, 193s, 231
Gemächte (das), 19, 41
gemeinsam, 97
Gemüt (das), Mut (der), 181
geräumig, 184
Gerede (das), 64, 108s
geschehen, Geschehen (das), 35, 47s, 85s, 193s
Geschehnis (das), 3
Geschenk (das), 181s
Geschichte (die), 3, 16, 47s, 83, 85s, 150
Geschichte des Seins (die), 82
geschichtlich, Geschichtlichkeit (die), 81, 84, 86, 105, 189
Geschichtsdenker (der), 87
Geschichtsstätte (die), 49
Geschichtswissenschaft (die), 83
Geschick (das), Ge-Schick (das), 47s, 49, 82
geschicklich, 48
Gespräch (das), 108, 146, 170
Gestalt (die), 182
Ge(-)stell (das), 48, 91, 181s, 205
gestimmt, Gestimmtsein (das), Gestimmtheit (die), 51, 93
Geviert (das), 189
Gewalt (die), 81
gewärtig, gewärtigen, 77s, 200
gewesen, Gewesene (das), ich bin-gewesen, Gewesensein (das), 54, 77s, 140, 164
gewesend(e), 54, 78
Gewesenheit (die), 54, 77, 86, 140ss, 186
gewiss, 22
Gewissen (das), 22
geworfen, Geworfenheit (die), 170
gheis, 51
gignoskein, gnosis (gr), 21, 140

Glaube (der), gläubig, 40
gleich, Gleichheit (die), 42, 167
gleichförmig, 156
Gleichgültigkeit (die), 156
gleichursprünglich, 135, 166
Gott (der), 24, 41
Götterung (die), 22
Gottvergessenheit, Gottverlassenheit (die), 52
Grund (der), 74s, 133
Grundbegriff (der), 74
gründen, sich gründen, Gründung (die), 24, 74, 133
Grunderfahrung (die), 62
Grundfrage (die), 43
Grundgeschehen (die), 4
grundlegen, Grundlegung (die), 74
grundlos, 74
Grundriss (der), 15, 188
Grundsatz (der), 74, 153
Grundstimmung, 74, 94
Grundwort (das), 107, 139
Grundzüge (plural: die), 188
gültig, Gültigkeit (die), 63

haben, 140
halten, 119
Haus (das), zu Hause sein, zuhause sein, Zuhause (das), das Haushafte, 115, 205
Hauswesen (das), 55
Heim (das), 115
Heimat (die), 115, 36
Heimatlosigkeit (die), 115
heimisch, 115
Heimkehr (die), 115
heimlich, 115
Heimweh (das), 116
Helle (die), 39
herausfordert, 182
Herkunft (die), 134
hermeneus, hermeneia, hermeneuein (gr), 79
Hermeneutik (die), 79s
hermeneutisch, 79
herstellen, hergestellt, Hergestelltsein (das), 148, 162s, 205
hinhören, 136
hinsehen, 14, 204
Hinsicht (die), 16
histanai, histasthai (gr), 21
historein (gr), 85, 87
Historie (die), 16, 48, 80, 84ss, 87, 141, 150
historisch, 81, 84, 92, 105
Hoffen (das), Hoffnung (die), 139
holen, 159
homo (lat), 87, 96, 115
homoiosis (gr), 6
horan (gr), 204
horchen, 136
hören, 136s, 138
hörig, Hörigkeit (die), 136, 138
horizein, ho horizon (kuklos) (gr), 89, 90
Horizont (der), 90
horos (gr), 89
hüllen, 38
humanista (lat/it), 91
hyparchein (gr), 58
hyparxis (gr), 58
hypokeimenon (gr), 179s

ich, das Ich, 56
Ichding (das), Ichheit (die), Ichsubstanz (die), 56
ichhaft, 89
idea (gr), 6, 19, 21, 144, 163, 204
Idee (die), 86, 103
idein (gr), 6, 205
immer, 1
immer noch, 1, 140
immer schon, 1, 107, 140
in, xix, 115
in- (lat), 5, 165
In-der-Welt-sein (das), xix, 120
In-die-Acht-nehmen (das), 144
In-Sein (das), xix, 165
Indifferenz (die), 12, 74
inmitten, in das Inmitten, 171
innerweltlich, innerhalb der Welt, 120
innerzeitig, Innerzeitigkeit (die), 186
innestehen, Innestehen (das), 59
inständig, Inständigkeit (die), 59, 118
intendere (lat), 68
interpretieren, Interpretation (die), 98s
intuitus derivativus/originarius (lat), 71
ist, 133, 140, 165

jah, 204

je, 1
je dieses, 17
je schon, 1, 140
je meines, Je(-)meiningkeit (die), 1, 11, 97
Je-unsrigkeit (die), 2
jetzt, das Jetzt, 77, 201
Jeweiligkeit (die), 2
jeweils, jeweilig, 1, 2

Kampf ums Dasein (der), 29
kategorein, kategoria (gr), 138, 154
kehren, Kehren (das), Kehre (die), kehrig, xxii, 169, 202s
kennen, kennbar, Kenntnis (die), 21, 56
kennen, sich kennen, Sichkennen (das), 56
kinesis (gr), 118
koinos, -on (gr), 190
kommen, 76
können, xxiii, 147
Konstruktion (die), 152
Körper (der), 198s
kosmos (gr), 120, 133
Krisis (die), 15
Kulstätte (die), 49
Kultur (die), 51
Kunft (die), 76
künftig, 76
Kunst (die), Kunstlehre (die), 9, 79

langweilig, Langeweile (die), 81, 93
lanthanein (gr), 4s
lassen, 25, 36
leben, Leben (das), 29, 60, 198s
Lebensmasse (die), 51
lebensnah, 200
Lebensphilosophie (die), 198
legein (gr), 65, 133, 154
legen, 98
Leib (der), 51, 88, 198s
leiben, Leiben (das), wie er leibt und lebt, leiblich, 7, 199
Leidenschaft (die), 7
Leitfrage (die), 43
lethe (gr), 5
letzte Gott (der), das Letzte, 24, 73
liber(are) (lat), 189
-lich, 148
Licht (das), xix, 39
lichten, Gelichtetheit (die), Lichtung (die), xix, 38s, 204
lieben, lieblich, 148
liefern, 189
-logie, 133
Logik (die), Geltungslogik (die), 133, 154, 198
logos (gr), xxi, 40, 65, 67, 88, 126, 131, 133, 144, 153s, 178
loslassen, 37
loswerfen, Sichloswerfen (das), Loswurf (der), 171

machen, 181
Machenschaft (die), 181
Macht (die), 181
man, das Man, Man-selbst (das), 57, 96s, 117
Man-Zeit (die), 97
Mann (der), 87, 97
Maschine (die), 181
Mass (das), 112
Massenhafte(n) (das), 53
mehr, 1
meinen, Meinen (das), 20
meleta to pan (gr), 121
Mensch (der), 29, 87, 199, 205
den Menschen, 87s
Menschenmaterial (das), 180
menschliche Dasein (das), 29
meta (gr), 111
Metontologie (die), 169
mich, 56
Michselbsthaben (das), 57
Milieu (das), 107
mir (dativo de ich), 193
mir ist/wird schlecht, kalt; mir ist/es ist mir langweilig, unheimlich, 93, 164
Missverständnis (das), 18
mit, 165s
Mitdasein (das), 29, 113, 166, 202
Miteinandersein (das), 166
mitgehen, Mitgehen (das), 168
mitmachen, Mitmachen (das), 198
Mitsein (das), 120, 165ss
Mitspieler (der), 101
Mitwelt (die), 166s, 120, 54
Modus des Seins (der), 165

möglich, Möglichkeit(en) (die), 147s
Motivation (die), 3
mundus (lat), 120

Nachbarschaft (die), 155
Nachlass (der), 127
nachspringen, 78
nah, Nächst, Nähe (die), Näherung (die), 25, 50, 155
Name (der), 140
nasci, natus (lat), 125
Natur (die), 125
natura (lat), 125
Naturwissenschaften (plural: die), 14
nehmen, 119
nein, Nein (das), 123
nennen, Nennung (die), 63
Neuhumanismus (der), 91
nicht, Nicht (das), 23, 58, 103, 115, 118, 123
nichten, Nichtung (die), 123
nichtig, Nichtigkeit (die), 23, 53, 58
nichts, das Nichts, ein Nichts, dieses Nichts, 96, 123
nihil, 108, 129
nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit (lat), 74
Nihilismus (der), 129
noein (gr), 144, 163
nomos (gr), 126
Normalmensch (der), 98
Not (die), Notlosigkeit (die), 53, 148
nötig, nötigen, Nötigung (die), 148
notwendig, Notwendigkeit (die), 148
nur, 14

obiectum (lat), 178
Objekt (das), objektiv, Objektivierung (die), 3, 178s, 180
offen, das Offene, Offenheit (die), 38
offenbar, Offenbarkeit (die), 38
Öffentlichkeit (die), 25, 97
øjeblik (din), 33
on (fr), 96
on, ousa, to on, ta onta (gr), 111, 131s, 133, 200
onoma (gr), 140
Ontik (die), 169
ontisch, 131, 133
Onto-Theologie (die), Onto-Theo-Logie (die), Onto-Theo-Logik (die), 133
Ontologie (die), 131, 133
ontologisch, ontologische Differenz (die), 42, 131, 133
Orientation (die), 50
original (fr), 134
Ort (der), 49
Ortschaft (die), 174
ousia (gr), 54, 58, 105, 200

pais (gr), 102
paizein (gr), 102
para (gr), 200
pareinai, parousia (gr), 200, 201
passieren mir, 3
per(-)ceptio (lat), 144
Person (die), 88
Perspektive (die), 90s
perspicere (lat), 91
phainomenon, ta phainomena, phainein, phainesthai (gr), 65, 67
Phänomen (das), 65
Philosophie ist Philosophieren, 143
phyein (gr), 125
physis (gr), xx, 5, 125ss, 154, 178, 181, 185
Platz (der), 49
pneuma (gr), 51
Poesie (die), 144ss
poiein, poiesis, poiema (gr), 144
polis (gr), 49, 89
praesentia (lat), 200
pragma (gr), 179
Prähistorie (die), 16
Präsenz (die), 163, 200, 201
praxis (gr), 144
presence (fr), 200
Problem (das), 143
proicere (lat), 151
projéter (fr), 151

Rasse (die), 51
ratio (lat), 63, 74, 154
Raum (der), 49
Raum-Zeit (die), 183
räumen, Räumung (die), 49, 184
Raumgeben (das), 184
räumlich, Räumlichkeit (die), 49

real, Realität (die), 148, 157s
realis (lat), 157
Realsein (das), 159
rechnen, 142
reden, Rede (die), 63s, 65, 108
Reflexion (die), 142
reluzent, 32
res (lat), 16, 66, 157
res cogitans (lat), 17, 57, 67
res extensa(e) (lat), 49, 57, 66, 112
Reszendenz (die), 192
richtig, 196
Richtung (die), 50
Riss (der), 188
Rückschlag (der), 128
Rücksicht (die), 204
ruere (lat), 31
Ruf (der), 23
ruinant(e), Ruinanz (die), 31, 123

Sache (die), aus den Sachen selbst her, 16, 100, 143
sagen, Sagen (das), Sagende (der), Sage (die), 24, 44s, 63, 137, 140, 145, 154, 174, 203
Sammlung (die), 154
Satz (der), 153, 196
scheiden, 33
Schein (der), 65, 128
schenken, 181s
Scheu (die), 8
schicken, 47s, 82
Schicksal (das), 47s
schicksalhafte Geschick (das), 48
Schickung (die), 48
schliessen, 33, 38
schon, das Schon, 140s
Schreibzeug (das), 113
Schuhzeug (das), 113
schuldig, Schuldigsein (das), 23
schweigen, Schweigen (das), 174
Seele (die), 30, 51, 88
sehen, Sehen-lassen von etwas (das), 44, 162, 205
seiend, Seiende (das), das Seiende als solches und im Ganzen, das Ganze des Seienden als solchen, 29, 41, 42, 46, 53, 133, 164s, 184
Seiendheit (die), 44
~~*Sein*~~ (das), 189
Sein bei, Sein-bei (das), 166s
Sein zum Tode (das), 117
sein, Sein (das), xxiii, 29, 44, 53, 123, 139, 140, 147, 164s, 193s
Seinkönnen (das), xxiii, 147
seinlassen, Sein-lassen (das), Seyn-lassen (das), 14, 35s
Seinlosigkeit (die), 53
Seinsart (die), 113, 165
Seinsblindheit (die), 119
Seinsferne (die), 155
Seingeschichte (die), seingeschichtlich, 82, 161, 132
Seingeschick (das), 82
Seinsvergessenheit (die), xxiii, 52
Seinsverlassenheit (die), xxiii, 33, 52ss
Seinsverständnis (das), 18
Seinsweise (die), 113, 117, 165
Selb, 56
Selbigkeit (die), 167
selbst, das Selbst, 56, 124
selbständig, Seslbständigkeit (die), 56
Selbsterkenntnis (die), 56
Selbstmord (der), 56
Selbstsein (das), 150, 166
Selbstsorge, 27
Selbst-ständigkeit (die), 56
Selbstwelt (die), 120, 166
semainein (gr), 176
setzen, gesetzt, Gesetzte (das), 153
seyn, Seyn (das), 24, 44, 174
seynsgeschichtliche Denken, 24
sich, 33, 56, 161, 163
Sicherheit (die), 204
Sicht (die), sichtbar, sichtig, 27
sigan (gr), 155
Sigetik (die), 155
Sinn (der), 75, 79, 100, 129, 152, 157, 172s, 194
Sinn von Sein (der), xxii
Situation (die), 79
solch(e), [die Frage] nach dem Seienden als einemsolchen, 133
Sollen (das), 193, 195
solus ipse (lat), 159
Sorge um erkannte Erkenntnis (die), 26

sorgen für, sich sorgen um, Sorge (die), xvii, 12, 26s, 71
Sosein (das), 164
Spiegel-Spiel (das), 101, 189
Spiel (das), spielen, 24, 139
Spielraum (der), 6, 49, 72, 101, 106, 183s, 189
Spiessbürger (der), 41
Sprache (die), die Sprache spricht, 44, 63, 108, 137, 146
sprechen, Gesprochenheit (die), 44, 108, 137
Sprengung (die), 188
springen, Sprung (der), 24, 134s
Spruch (der), 108
Staatswesen (das), 55
Stall (der), 181
ständig, Ständigkeit (die), 56, 184, 201
Stätte (die), 49
stehen, Stand (der), 17, 182, 201
stellen, gestellt, Stellung (die), 161, 182, 205s
Stelle (die), 49
sterben, Sterben (das), 116s
stiften, Stiften (das), 75, 146
Stimme (die), stimmen, 93
Stimmung (die), 7s, 93
Streit (der), 188
Strenge (die), 14
Struktur (die), 177
Sturz (der), 123
subiectum, subjectum (lat), 179, 205
Subjekt (das), 103, 178s
Subjektität (die), Subjectität (die), 180
Subjektivität (die), 180
Substanz (die), 57
sum (lat), 57, 158
sum ergo cogito (lat), 57, 158, 159
System (das), 177

Tag (der), 25
Tatsache (die), Tatsächlichkeit (die), 63, 170
techne, technites (gr), 10, 126, 181, 183
Technik (die), 181ss
technisch-szientistische, 155
technisieren, technisiert(e), 108
telos (gr), 118
temporal, Temporalität (die), 168, 169, 185s
thea (gr), 204s
Theologie (die), 133
theos (gr), 40
thing (das), 17
tiktein (gr), 181
to gar auto noein estin te kai einai (gr), 143
to hou heneka (gr), xviii, 76, 173
to ti en einai (gr), 54
Tod (der), 34, 116
Topologie des Seyns (die), 174
topos (gr), 185
tradere, traditio, transdare (lat), 189
Tradition (die), traditionell, 189
transcendere, transcendens, transcendentalis (lat), 190
transzendent, Transzendenz (die), transzendieren, 190
trouver, se trouver (fr), 93

über, 130, 189
überantworten, Überantwortung (die), 171, 189
übereignen, 4, 24
Übergang (der), Übergansfrage (die), 44, 203
übergeben, 189
übergreifen, 160
überhören, 136
überkommen, 189
überliefern, Überlieferung (die), 160, 189
Überlieferungsgeschichte (die), 86
überspielen, 102
überschreiten, 190
übersteigen, Übersteigung (die), Überstieg (der), 190
überwinden, Überwindung (die), 113, 129
Umriss (der), 188
Umgang (der), 204
umkehren, sich umkehren, 202
Umkippung (die), 203
Umschlag (der), 169
umsehen, 27
Umsicht (die), umsichtig, 27, 204
umspielen, 102
Umwelt (die), 114, 120s, 158, 166
Umwertung (aller Werte) (die), 129, 193

um...willen, das Umwillen (seiner selbst), 76, 195
um...zu, ein Um-zu, 113, 173, 205
un-, 5
Unbewegtheit (die), 119
unbezüglich, 77
uneigentlich, Uneigentlichkeit (die), 11
un(-)endlich, Un(-)endlichkeit (die), 71
un(-)entschiedene (das), 35
Un(-)fug (der), 177s
Un-fuge (die), 178
-ung, 161
Ungesagtes (das), 44
Ungrund (der), 74
unheimisch, 115
unheimlich, Unheimlichkeit (die), 8, 93, 115s, 164
unhistorisch, 87
unseiende, 41
unselbständig, Unselbständigkeit (die), 56
Unselbst-ständigkeit (die), 56
Untergang (der), 78
unterscheiden, Unterscheidung (die), 33, 42
Unverständnis (das), 18
unverborgen, Unverborgenheit (die), 5, 37s
Unwahrheit (die), 5, 197
Un(-)wessen (das), sein Unwesen treiben, 54, 55s
unwesentlich, 54, 55
Un(-)zuhause (das), 8, 115
ur-, 134
Urdichtung (die), 65
Ur-geschichte (die), 136
Urgrund (der), 74
Urhandlung (die), 151
Ursache (die), 74
Ursprung (der), ursprünglich, Ursprünglichkeit (die), 134s, 149
urteilen, Urteil (das), 153
Urwort (das), 138

ver-, 31, 54
verbergen, verborgen, Verbergung (die), Verborgenheit (die), 5, 37, 52
verbindlich, Verbindliche (das), Verbindlichkeit (die), 106, 194
verdecken, 38
verdinglichen, 115
verfallen, Verfallen (das), Verfall (der), 31s, 195
verfügen (über), Verfügung (die), 177
Vergegenständlichung (die), 180, 182
vergegenwärtigen, sich vergegenwärtigen, 200
vergehen, vergangen, Vergangenheit (die), 77, 83, 86, 140
vergessen, Vergessenheit (die), 52, 141
verhaltern, sich verhalten (zu Seiendem), Verhalten (das), xviii, 88, 119, 199
Verhaltenheit (die), 8, 36
Verhältnis (das), 119
verkehren, 202
verlassen, Verlassenheit (die), 35, 52
vernehmen, 144
vernichten, Vernichtung (die), 123, 143
verrechnen, 143
Verrückung (die), 70
Versammlung (die), 133
verscheweigen, verschwiegen, Verschwiegenheit (die), 174
ver(-)setzen, Sichversetzen (das), 93, 167
Verstand (der), 17
verständig, Verständigkeit (die), 18
verständigen, sich verständigen, Verständigung (die), 18
verständlich, Verständlichkeit (die), 18
Verständnis (das), 18
ver(-)stehen, sich verstehen auf, 17, 21, 40, 79, 99
verstellen, verstellt, Verstelltheit (die), 5
verus (lat), 195
Verweigerung (die), 52
verweilen, 1, 17, 94, 125, 144
verweisen, Verweisung (die), 114, 172
verwesen, Verwesung (die), 54
Verweser (der), 54
verwinden, Verwindung (die), 113
vir (lat), 87
Volk (das), 149
völkisch, 149
Volkslied (das), 149
Volkstum (das), volkstümlich, 149
vollenden, Vollendung (die), 73
vor(-), 3, 161s
Vorausgriff (der), 15
vorbei, das Vorbei, 140

Vorblick (der), 24
Vorenthalt (der), 52
vorfinden, Sich-vorfinden, 3
vorgängig, 3
vorgehen, Vorgang (der), 2, 119
vorgreifen, Vorgriff (der), 47, 61, 99, 152, 160
Vorhabe (die), 79, 99
vorhanden, Vorhandensein (das), Vorhandenheit (die), 3, 36, 87, 113s, 115, 125, 148, 201
vorkommen, Vorkommnis (das), 3
vorlaufen, Vorlaufen (das), 34, 76, 77, 117
Vorliegenlassen (das), 133
vorontologisch, 131
Vorsicht (die), vorsichtig, 99, 204
Vorspiel (das), Vor-Spiel (das), 102
vorstehen, 18, 21
vor(-)stellen, sich vorstellen, etwas vorstellen, Vorgestelltes (das), Vorgestelltheit (die), Vor(-)stellung (die), Vor-Stellen (das), xxi, xxii, 19, 91, 144, 161, 205s
Vor-struktur (die), 80, 99
vorweg, sich vorweg, xvii, 3, 76
vorwerfen, Vorwurf (der), 170
vor-wesende Wesen (das), 55

wahr, Wahrheit (die), xxii, 9, 195, 203
wahren, Wahrer (der), 9, 39
währen, 55
Wahrheit des Seins (die), xxii
walten, das aufgehend-verweilende Walten, xix, 55, 121, 125
warten, 37, 77, 200
was, das Was, Was-sein (das), kein Was, 18, 96, 113, 133, 164
weg, Weg (das), Weg (der), Weg(-)sein (das), 12, 118
weg(-)wenden, 202
weil, 1
Weile (die), 1
weilen, 1
Weise des Setzens (die), 153
Weise zu sein (die), 165
weit, weiter, Weite (die), 1, 155
Welt (die), Welt (die), 31, 37, 114, 120, 121, 124
Weltanschauung (die), 69, 120, 204, 205
weltarm, weltbildend, weltlos, 120
Weltbild (das), 204
welten, Weltenlassen (das), es weltet, 37, 121, 124
Weltgeist (der), 51
Weltgeschichte (die), 84
weltlich, Weltlichkeit (die), 120
Weltoffenheit (die), 38
Weltsein (das), 159
weltzugehörig, 120
wenden, Wende (die), Wendung (die), 114, 148, 202
wer, das Wer, 96
werfen, Wurf (der), 151, 170
Werk (das), ins Werk setzen, 9, 148
wert, Wert (der), werten, Bewertung (die), 20, 129, 193, 195
Wesen (das), sein Wesen treiben, xxii, xxiii, 51, 54s, 155, 203
wesen, xix, xxiv, 46, 54
wesenhaft, 54
Wesensbestimmung (die), 54
Wesenserhellung (die), 54
Wesensverfassung (die), 54
wesentlich, 54
Wesung (die), 55, 19, 185
Widerruf (die), 160
Widerwendigkeit (die), 203
wie einem ist und wird, 93
wie, Wie-sein (das), 25, 113, 165, 147
wieder, 159
wiederfragen, 160
wiederholen, holen...wieder, Wieder(-)holung (die), Wiederholbarkeit (die), 141, 159
Wiederkehr (die), 202
wiederum, 204
Wille zum Tode (der), 117
winken, Wink (der), 73, 146, 176
wirken, 59, 148, 157
wirklich, Wirklichkeit (die), 58, 148, 157, 193
wissen, Wissen (das), wissbar, 21, 22, 51, 130, 181, 205
Wissenschaft (die) 14
wobei, ein Wobei, 173
wohin, ein Wohin, 186
womit, ein Womit, 173

woraufhin, das Woraufhin, 152, 173
Wort (das), Worte/Wörter (plural : die), 138
Wortbegriff (der), xix
Wörterdinge (plural: die), 138
worum, Worum (das), 8
Worumwillen (das), 172
wovor, Wovor (das), 8
Wunschsatz (der), 153
Würfel (der), 170

Zeichen (das), 175
zeigen, Zeige (die), 44, 175
Zeigzeug (das), 175
zeihen, 175
Zeit (die), xix, 185s
Zeit-Raum (der), 183
Zeit-Spiel-Raum (der), 34, 101, 183
zeiten, 186
zeithaft, 185
zeitig, zeitigen, sich zeitigen, Zeitigung (die), xix, 34, 86, 142, 183s, 186
zeitlich, Zeithlichkeit (die), 185
Zeitraum (der), 183s
zeiträumlich, 184
zeitweilig(e), 59
Zerklüftung (die), 188
Zerstörung (die), 160
Zerstreuung (die), 167
Zeug (das), 113
Zeugganze(s) (das), Zeugganzheit (die), 114
zoe (gr), 199
zoon logon echon (gr), 88, 138
Zorn (der), 7
zu, 24, 76, 165
Züchtung (die), 87
Zugang (der), Zugangsart (die), 16, 61
zugehörig, Zu(ge)hörigkeit (die), 136, 138
zuhanden, Zuhandensein (das), Zuhandenheit (die), 36, 113s
zukommen (auf), 76
Zu(-)kunft (die), zukünftig, 76s, 141
Zu(-)künftigen (plural: die), 24, 151
zumeist, 25
zunächst und zumeist, 25
zunächst, ein jeweiligens Zunächst, 2, 25
zureichen, Satz vom zureichenden Grund (der), 74
Zurück auf, 141
Zuruf (der), 23
Zusage (die), 144
Zusammenhang (der), 114
Zu-sein (das), Sein zu (das), 165, 167
Zuspiel, 24
zustellen, 162
Zutunhaben mit (das), 204
zu(-)wenden, 202
zwei, 46
Zwiegespräch (das), 160
zwischen, Zwischen (das), 41, 46